

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ**

**YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY SOCIETY
FOR GENERAL ANTHROPOLOGY**

**nr. 2
2016**

**CENTRUL
JUDEȚEAN
DE CULTURĂ
PRAHOVA**



ANUARUL SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE GENERALĂ

**ANUARUL
SOCIETĂȚII PRAHOVENE
DE ANTROPOLOGIE
GENERALĂ**

**YEARBOOK
OF PRAHOVA COUNTY
SOCIETY FOR
GENERAL ANTHROPOLOGY**

Coordonator
Sebastian Ștefănuță

Anul 2 • numărul 2

PLOIEȘTI • EDITURA MYTHOS • 2016

Editat de
Centrul Judeţean de Cultură Prahova,
cu sprijinul
Consiliului Judeţean Prahova

Issued by Prahova County Cultural Centre,
with the support of
Prahova County Council, Romania



Ploiești, Str. Erou Călin Cătălin nr.1, cod poștal 100066

Tel., fax: 0244 545041

E-mail: centrulculturiiprahova@yahoo.com

Site: www.cjcph.ro

ISSN 2458-0848

ISSN–L 2458-0848

Sebastian Ștefănuță

Cuvânt înainte

Cel de-al doilea număr al *Anuarului Societății Prahovene de Antropologie Generală* caută să onoreze deplin dezideratele și principiile de început expuse în primul număr (Grigorescu, 2015). Primordială era atunci întâlnirea dintre mediul academic și „non-academic”, îmbinarea dintre „rigoarea științifică și bucuria comunicării imediate cu publicul larg” (ibidem, 6). Semnalele primite la primul număr au fost, de unde ar fi venit, extrem de pozitive, neașteptate, ceea ce înseamnă că, în ciuda dimensiunilor reduse ale acestui număr inaugural, debutul a reușit. Încurajator, dar și mesaj discret pentru nivelul la care se așteaptă ridicarea ștachetei în următoarele apariții.

Dacă numărul trecut s-a configurat în atmosfera unor activități de tabără,¹ numărul de față reunește contribuții cu cele mai diverse proveniențe: conferințe, rapoarte de cercetare, lucrări de disertație etc., sau lucrări special destinate publicării cu această ocazie. Reunirea lor înseamnă și apropierea de împlinirea unui alt deziderat, cantitativ: cu excepția unor numere tematice,² zece autori per volum. Dacă în volumul precedent găseam șase contributori, de data aceasta își aduc contribuția nouă. Ceea ce înseamnă că numărul membrilor societății informale prahovene de antropologie generală a sporit și el. Apartenența, care nu angajează ideologic sau juridic, nu creează niciun fel de drepturi și obligații, apartenență pur onorifică am putea spune, se

¹ Este vorba de *Tabăra de vară de antropologie culturală creștină de la Maliuc*. Din păcate, în 2016, anunțata ediție a IX-a a acestei tabere nu a mai avut loc. Asta nu înseamnă că s-a renunțat la ideea unei tabere de convorbiri antropologice. Din contră, variantele de organizare s-au înmulțit, foarte fezabilă fiind, de exemplu, organizarea unei tabere în zona Munților Măcin, zonă care poate fi considerată un adevărat laborator antropologic.

² Așa cum intenționăm să fie numărul viitor, dedicat jurnalelor.

dobândește însă automat prin *orice fel* de contribuție la realizarea anuarului. Căci contribuțiile la prezentul număr sunt și de altă natură, la traducerea tuturor materialelor în limba engleză.³ Bilingvismul anuarului este un alt deziderat de început, astfel încât să se poată asigura cu ușurință circulația lui locală și națională, dar și internațională și, odată cu aceasta, sporirea prestigiului intelectual al autorilor, dar și al instituțiilor implicate în realizarea anuarului. Este vorba în primul rând de Centrul Județean de Cultură Prahova, ca instituție subordonată a Consiliului Județean Prahova.

Îmbucurătoare în prezentul număr este și remedierea unei deficiențe din primul număr. În condițiile în care vorbim de o „antropologie generală”, antropologia fizică are și ea o parte importantă. Graba cu care s-a constituit numărul anterior nu a permis și reprezentarea orientării fiziciste. În volumul prezent însă, cititorul va găsi două texte care, deși nu în totalitate subsumate acestei etichete, au paragrafe și fragmente consistente care trimit către universul de preocupări al antropologiei fizice.

Ordinea textelor în anuar urmărește învecinarea tematică sau de altă natură. După un prim text-allocuțiune la lansarea primului număr, urmează două texte în care figura unor personalități emblematice ale științei și culturii românești apare în prim-plan. Urmează alte două texte dedicate problemelor de identitate la populații reunite în cunoașterea cotidiană sub denumirea de „țigani”. În continuare textele cu influențe dinspre antropologia fizică de care vorbeam. Apoi două contribuții pe tema dragostei, rezultate din colaborarea dintre Centrul Județean de Cultură Prahova și grupul informal prahovean de antropologie generală. Ultimul text reprezintă traducerea câtorva fragmente dintr-o operă a lui Maurice Halbwachs. Cu aceasta seria contribuțiilor nu se încheie, un ultim aport fiind nu sub forma unui text, ci a unui material video.

Vom încerca în continuare o scurtă prezentare a fiecărei contribuții. Sperăm în acest fel să ușurăm cititorului efortul de a alege ordinea de citire a textelor, în conformitate cu interesele sale de cunoaștere și educative.

Seria contribuțiilor corespunzătoare numărului al doilea al *Anuarului Societății Prahovene de Antropologie Generală* se deschide, cum spuneam, cu reluarea în scris a unei alocuțiuni a lui Sebastian Ștefănuță la lansarea primului număr. Realizând o scurtă trecere în revistă a preocupărilor cultural-științifice și a specificului acestora, atât instituționale, cât și individuale, din orașul Ploiești, autorul demonstrează teza că ele poartă marca antropologiei. Prin

³ Cu excepția unui text deja tradus și publicat cu o altă ocazie, și a unui material reprezentând el însuși o traducere în română, de data aceasta din franceză.

urmare, apariția unui anuar de antropologie generală răspunde unei necesități locale, reprezentând în același timp momentul în care spiritul antropologic care guvernează de multă vreme aceste preocupări ajunge la conștiință de sine.

În textul „Note privind profilul epistemologic al lui Mircea Eliade: istoricul religiilor ca antropolog”, Gheorghiță Geană argumentează convingător că numeroaselor etichete aplicate savantului Eliade, „istoric al religiilor”, „filosof al miturilor”, „filosof al religiei”, „antropolog filosof”, „filosof al culturii” etc., li se poate adăuga fără dubii și aceea de „antropolog”. Prin această etichetă, G. Geană are în vedere antropologia culturală.⁴ Știință fiind, antropologia presupune, în opinia autorului, trei condiții universal-valabile pentru orice știință – ontologică, metodologică și conceptuală. Legitimarea cuiva în câmpul unei științe se realizează numai dacă putem stabili cu certitudine că activitatea sa se poate proiecta concomitent într-un sistem definit de cele trei coordonate. La Mircea Eliade, proiecția se realizează direct și rapid pe primele două, ontologică și metodologică, și indirect pe cea de-a treia, conceptuală, lucru care nu împieteează nicidecum adăugarea unei dimensiuni antropologice profilului epistemologic complex al marelui savant român. Deoarece varianta în limba engleză a textului a fost deja publicată (vezi nota cu asterisc), în prezentul volum se regăsește doar varianta în limba română.

De numele unei alte personalități românești, Spiru Haret, se leagă și materialul lui Sebastian Ștefănuță, „Pledoarie pentru o bună delimitare a științelor socio-culturale”, adaptarea în scris a unei comunicări avute cândva la un simpozion organizat în cinstea marelui reformator al învățământului românesc de către Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității Spiru Haret. La rândul lui savant cu un profil epistemologic complex, dar profil cu granițe bine trasate – delimitare impusă de însăși natura științelor exacte profesate –, Spiru Haret este considerat de autor drept simbol și îndemn la delimitări disciplinare adecvate și în cazul relației dintre folclor, etnografie, etnologie, antropologie socială și culturală, sociologie, pentru științele socio-culturale deci. Relația este problematică atât în România, cât și în întreaga zonă balcanică, deși în perioada scursă de la căderea regimurilor comuniste numeroși autori consacră studii detaliate rezolvării ei (de exemplu Fruntelată, 2016, pentru un studiu recent, studiu încă nepublicat).

Textul lui Marian Nuțu Cîrpaci, „Poporul rom, popor al limbii. Aspecte de luat în seamă în încercarea de a stabili o limbă literară” este, în mesajul său, un text critic la adresa încercărilor

⁴ Iustinian Șovrea (2012: 32) observa că termenul „antropologie” este însoțit adesea de un atribut care definește o direcție. Pe bună dreptate. În fața unui autor pe care încă nu-l cunoști, este practic imposibil să te orientezi în ceea ce privește antropologia pe care o practică fără acest atribut.

din ultimele decenii de a configura o limbă literară a romilor de pretutindeni. Acest lucru nu se poate realiza doar pe baza unor criterii lingvistice insuficiente și slab argumentate, de natură să ducă la contradicții atunci când se extinde aplicarea lor și la alte instanțe lexicale diferite de cele în care-și vor fi avut originea. O limbă romă literară nu poate fi decât rezultatul unui proces complex, care începe antropologic cu constatarea că fiecare grup de romi își consideră propriul grai romaní drept variantă autentică de limbă romaní – de aici și propria legitimare ca „romi autentici” – și se încheie cu ample studii comparative între toate graiurile / dialectele romaní, pe de o parte, între acestea și limbi indiene, pe de altă parte. În lipsa acestor eforturi se poate ajunge la situația paradoxală ca un dialect cu cei mai puțin vorbitori să fie impus arbitrar și predat în facultăți și școli drept limbă literară romaní. Consecința? Un grad de alfabetizare și culturalizare în propria limbă în continuare foarte redus pentru populațiile rome.

În contextul în care etnogeneza și apartenența etnică a rudarilor reprezintă probleme complicate (Neagota, 2014: 238), identificarea lor ca romi, țigani sau români reprezentând subiectul unor ample preocupări și dezbateri, atât în interiorul comunităților rudărești, cât și în zona de cercetare științifică⁵, Marin Constantin întreprinde, în textul „Arta cioplierii lemnului la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea)” o tratare etnografică a două fapte culturale pe care le putem considera ca sigure în etnicitatea rudarilor din Băbeni: cioplirea lemnului și ritualul *gurbanului*. Metodele antropologiei culturale sunt puse la lucru îndeosebi în tratarea cioplierii lemnului. Cititorul este familiarizat cu acest *marker* cultural din *interiorul* realizării meșteșugului, într-o perspectivă *holistică*, cu mai multe dimensiuni, culturală/simbolică, socială și economică. Textul se pretează și unei valorificări muzeale, prin inventarierea unor elemente de patrimoniu *material* (produsele finale ale cioplierii lemnului), dar și *imaterial* (tehnici și procedee de realizare, credințe și simboluri asociate, mediu socio-cultural de realizare, [*Convenția pentru salvagardarea...*, 2003: Cap. 1, Art. 2, alin. 1]).

Studiul Gabrielei Roman, „Considerații privind migrația indo-europeană, în lumina analizei genetice”, este centrat pe evidențierea contribuțiilor metodelor de analiză ADN la cercetarea etapelor și modului de expansiune indo-europeană. Genetica vine să se adauge lingvisticii și arheologiei, ca metode „clasice” ale unei astfel de cercetări. Rezultatele analizei genetice sunt compatibile cu două teorii migratorii, anatoliană, în legătură cu un prim val migratoriu „indo-european” în Europa, și „a stepei”, referitoare la un al doilea val migratoriu,

⁵ Marian Nuțu Cîrpaci, unul dintre contributorii prezentului anuar, are în lucru un studiu consistent pe această temă.

dinspre Caucaz. Metoda genetică ne permite să apreciem și care sunt limitele acestor teorii. Aceeași metodă poate fi de utilitate și pentru a stabili care vor fi fost culturile mai influente în desăvârșirea acțiunii mișcărilor migratorii. Cultura Yamnaya pare să fi deținut un rol principal în acest scop. Descoperirile pe baza metodei genetice la rândul lor trebuie (re)corelate cu rezultatele metodelor lingvistice și descoperirilor arheologice. Nu putem, în calitate de cititori, decât să tragem concluzia că o metodă infailibilă pentru o astfel de cercetare nu există.

Un alt text aflat (și) în aria de preocupări a *antropologiei fizice* este cel al lui Gheorghe Plăiașu, „Omul în cosmos. Câteva elemente de antropologie spațial-extraterestră.” Sunt descrise în principal efectele pe care mediul cosmic, microgravitația și tehnologia spațială le au asupra organismului uman. În secundar sunt descrise și unele efecte de natură psihică, iar traiul lalolaltă la bordul stațiilor spațiale întâmpină provocări care nu sunt de întâlnit în condițiile viețuirii terestre. Autorul redă și câteva repere din istoria cuceririi spațiului extraterestru; istorie de fapt a relațiilor de putere, fundal pe care trebuie înțeleasă aspirația omului de a explora acest spațiu nu doar cu ajutorul lunetelor, ci printr-o deplasare *ad-litteram* în interiorul lui. Prin urmare, o antropologie a spațiului extraterestru nu poate fi concepută altfel decât în cheia relației de putere. Dar perspectivele sunt însă ca mediul cosmic să se deschidă turismului, de aici și necesitatea unor noi orientări complementare relației de putere într-o prezumtivă antropologie dincolo de orice mediu terestru.

Christian Crăciun reia, cu textul „Cuvintele iubirii”, o comunicare avută în data de 25 februarie 2016 la simpozionul „Dragostea – opinii, reflecții, ipostaze”, organizat de Centrul Județean de Cultură Prahova. Eforturile autorului au ca referent cadrul a ceea ce uneori a fost numit „cultură majoră” (Blaga, 1985: 345-349), iar discursul său capătă tentă fenomenologică. În convingerile lui C. Crăciun, locul privilegiat de apariție a dragostei este literatura. Dragostea se învață, și este greu de crezut că cineva, lipsit de familiaritate cu acest loc, poate ști să iubească cu adevărat. Căci o iubire autentică antrenează întreaga triadă suflet-spirit-corp. Aici autorul atinge o coardă antropologică, iar exemplele din literatura română și universală sunt tot atâtea argumente. În plus, dragostea are darul să suprimă planuri *ontologic* diferite, cum sunt cele ale imaginației și realității; se iubește întâi de toate o *imagine*, care în cele din urmă nici nu rămâne în planul imaginației ca atare, dar nici nu-și găsește un corespondent întrutotul echivalent în realitate.

O altă contribuție a lui Sebastian Ștefănuță la prezentul anuar reia tot o comunicare, la același simpozion pe tema dragostei. Este posibilă „Dragostea ca fapt social”, înțelegând faptul social așa cum apare el la sociologul francez Émile Durkheim? Autorul răspunde afirmativ,

printr-un mini-demers fenomenologic având în centru *încrederea*, trecând în revistă prezența încrederii la trei societăți contemporane, română, australiană și greacă. Dacă răspunsul afirmativ se întemeiază pe situația din societatea greacă, existența dragostei ca fapt social la nivel de societate nu are cu necesitate echivalență în cazul fiecărui grec considerat în mod individual. Faptul social se impune adesea ca un automatism asupra indivizilor, fără ca conținutul acestuia să și reprezinte întotdeauna convingerile și atitudinile lor cele mai profunde.

La fel ca numărul de început, numărul prezent găzduiește și o traducere, realizată de data aceasta de Smaranda Jilăveanu. Este vorba de traducerea câtorva fragmente din *Les cadres sociaux de la mémoire*, operă a filosofului și sociologului francez de orientare durkheimiană Maurice Halbwachs. Reflecțiile din acest volum se înscriu în zona psihologiei sociale. Că viața psihică a unui individ este condiționată social, reprezintă astăzi un lucru de la sine înțeles în psihologie (Zlate, 2005: 15). Dar că procesele psihice, pentru cazul de față memoria, ar fi în *întregime* condiționate social (cu consecința că o viață psihică „individuală” devine un non-sens), ar fi o ipoteză greu de luat în calcul, integrabilă perfect însă în logica socio-antropologică a școlii durkheimiene. La M. Halbwachs, amintirile, de orice fel, nu pot subzista decât în interiorul unor „cadre sociale”, iar reamintirea lor prelucrată conform cu cerințele sociale ale prezentului. Există însă o cale pentru a înțelege ce devine memoria lipsită de cadrele sociale: studiul visului. În vis, deși nu în totalitate, acțiunea cadrelor sociale asupra memoriei se suspendă.

Anuarul se încheie cu o contribuție din zona antropologiei vizuale. Dacă în numărul trecut o contribuție de acest tip era doar indirectă, în sensul că cititorul era trimis la două adrese de internet pentru a urmări materialul video, de data aceasta vorbim de o contribuție directă, de un scurt documentar, *Lavara. Procesiunea de Paște de la Skra*, realizat de Anișoara Ștefănuță. Documentarul în format DVD se află atașat copertii a III-a. În redarea cINETICĂ a acestei procesiuni, reține atenția rolul jucat de trei arbori (întâmplător sau nu, doi din specia stejarului) în ritual, în care preotul introduce anafură din noaptea de Înviere în găuri scobite în trunchiurile lor. Întreaga secvență ritualică are semnificație manifestă apotropaică, de protecție a întregului sat mai ales împotriva bolilor și a unor fenomene meteorologice. Se atinge în acest din urmă caz o coardă antropologică, la numeroase popoare antice stejarul fiind un arbore închinat zeului focului, deținător al fulgerului, tunetului și trăsnetului. Semnificativă este și căderea de către preot a trunchiului arborilor cu o formulă preluată din ritualul înmormântării, „Veșnica pomenire”. Invocarea generațiilor ascendente trimite la un alt simbol răspândit al arborelui, acela al continuității transgeneraționale (Rival, 1988: xiii).

Majoritatea materialelor, cum menționam în începutul cuvântului înainte, sunt traduse și în limba engleză. Idealul în calitatea traducerilor este ca acestea să fie destul de lizibile pentru un cititor familiarizat cu limba engleză. În condițiile în care nu dispunem de un expert care să le revizuiască cu răbdare, întreaga responsabilitate a calității acestora revine în întregime autorilor articolelor.

Mulțumim tuturor care ne-au fost de un folos sau altul, fie și printr-o simplă sugestie, la realizarea acestui volum. Mulțumiri speciale se cuvin contributorilor, personalului din redacția Editurii Mythos, precum și Centrului Județean de Cultură Prahova și Consiliului Județean Prahova.

Cu aceasta, urăm cititorilor o lectură plăcută și instructivă! Sperăm ca textele cuprinse în acest număr, ca și cele din primul număr, să fie prin ele însele o recomandare întru participări și contribuții multiple la numerele viitoare, în spiritul a ceea ce am numit „antropologie generală”. Vă așteptăm deci, cu interes, contribuțiile!⁶

BIBLIOGRAFIE

- Blaga, Lucian, 1985, *Opere 9. Trilogia culturii*, București: Minerva, ediție îngrijită de Dorli Blaga, studiu introductiv de Al. Tănase.
- Grigorescu, Dragoș, 2015, „Prolog”, în Bogdan-Costin Georgescu / Sebastian Ștefănuță (coord.), *Anuarul Societății Prahovene de Antropologie Generală*, anul 1, nr. 1, Ploiești: Editura Mythos, pp. 5-7.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra, 2016, „Etnologia românească actuală: tradiții, teme, practici disciplinare”, manuscris în curs de publicare (probabil) la București: Editura Universității.
- Neagota, Bogdan, 2014, „Patologie magică și ritualitate iatrică în complexul *gurbanului* rudăresc. Morfologie și istorie”, în Cornel Bălosu și Nicolae Mihai (editori), *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural*, Craiova / Cluj-Napoca: Editura Universitaria / Presa Universitară Clujeană, pp. 237-289.
- Rival, Laura, 1988, „Preface”, în Laura Rival (ed.), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford / New York: Berg, pp. xiii-xiv.

⁶ Puteți trimite aceste contribuții, sau să vă anunțați intențiile, la adresele: seb_filozof@yahoo.com, respectiv stefanmihaelabogdanana@gmail.com.

- Șovrea, Iustinian, 2012, *Ce (mai) este omul? Răspunsul antropologiei teologice moderne*, Cluj-Napoca: Eikon.
- Zlate, Mielu, 2005, „Psihicul și ipostazele lui”, în Mielu Zlate (coord.), *Psihologie. Manual pentru clasa a X-a*, București: Aramis Print, pp. 13-21.
- Convenția pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial (din 17.03.2003)*, Paris, disponibil la lege5.ro/Gratuit/hezdgnt/conventia-pentru-salvagardarea-patrimoniului-cultural-imaterial-din-17102003.

Sebastian Ștefănuță

Foreword*

The second issue of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* aims at fully honouring the desires and principles mentioned in the first issue (Grigorescu, 2015). At the time of the first issue release, what was considered a priority was the coming together of academia and “non-academia”; the blend between “the scientific rigour and the joy of the immediate communication to an audience” (ibidem, 6). We received positive and unexpected praise when the first issue came out, which means that, despite the small size of this ground breaking issue, the debut was a success. It was encouraging for us and we took it as a veiled message about the high expectations regarding the following issues.

If the last issue was set up in a camp-like atmosphere¹, the present issue gathers together very diverse contributions: conferences, research reports, dissertation theses, etc., or even papers especially written for this occasion. This collection also represents coming closer to another goal, a quantitative one: with the exception of some thematic issues², ten authors per volume. If in the previous issue were six contributors, this time there are nine authors who bring their contribution.

* Translation by Ruxandra Gogu.

¹ We are talking here about the *Christian cultural anthropology summer camp in Maliuc* [Tabăra de vară de antropologie culturală creștină de la Maliuc]. Unfortunately, in 2016 the 9th edition of this camp was no longer held. This doesn't mean that the idea of a camp of anthropological discussions was completely given up on. On the contrary, the versions of organization have multiplied and it is very possible that the next camp will be held in the Măcin Mountains, an area which can be considered a real anthropological laboratory.

² The way we intend the next issue to be dedicated to diaries.

This means that the number of the members of the Prahova informal society for general anthropology has also increased. The membership, which is not ideologically or legally binding, doesn't create any kind of rights and obligations; it is only an honorific membership and it is automatically obtained by submitting *any kind* of contribution for the development of the annual publication. This year the contributions also contain the translation of all the articles into English.³ The bilingualism of the annual publication is another goal and it is done so in order for it to easily circulate locally and nationally, but also internationally, which will bring intellectual notoriety to the authors, as well as to the institutions involved in creating this annual publication. First of all, we are referring here to the Prahova County Cultural Centre, as an institution subordinate to the Prahova County Council.

What pleases us at this present issue is being able to correct a flaw from the previous issue. Because we are talking here about "general anthropology", physical anthropology is also an important part. The rush with which the first issue was produced didn't allow a contribution of physicality. However, in the issue at hand, the reader will find two texts which, even though are not entirely representative of this label, contain enough paragraphs and excerpts which are related to the universe of preoccupations of physical anthropology.

The order of the texts in the yearbook follows either a topic or something different. The first text is represented by a lecture related to the launch of the first issue; after that, there are two texts in which the focus falls on emblematic personalities of Romanian science and culture. Then, there are two more texts dedicated to the identity issues with populations which are known as "gypsies". Next, the readers can find the texts influenced by the physical anthropology I was referring to earlier. Following those texts, there are two contributions on the theme of love, which resulted from the collaboration between the Prahova County Cultural Centre and the Prahova county informal group for general anthropology. The last text is the translation of a few excerpts from Maurice Halbwachs. This text does not, however, end the series of the contributions as it is followed by a video material.

We will try to make a short presentation for each contribution in the subsequent lines. The reason why we are doing this is to make it easier for the readers to choose the order in which they go through each text, according to their interests in knowledge and education.

³ With the exception of an already translated and published text and of an article which is a translation in itself in Romanian, this time from French.

The series of the contributions which correspond to the second issue of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology* debuts with, as I was saying here earlier, Sebastian Ștefănuță's lecture from the launch of the first issue. By briefly mentioning the cultural-scientific preoccupations in the city of Ploiesti, both institutional and individual, the author proves his argument that they all bear the mark of anthropology. Therefore, the release of a general anthropology yearbook answers a local need, which, in the same time, represents the moment when the anthropologic spirit, which has been governing these preoccupations for some time, becomes self-conscience.

In the text "Notes on Mircea Eliade's Epistemological Profile: The Historian of Religions as Anthropologist" [„Note privind profilul epistemologic al lui Mircea Eliade: istoricul religiilor ca antropolog”], Gheorghiță Geană makes a convincing argument that the label of “anthropologist” can be easily attached to Mircea Eliade among the many other: “philosopher of myths”, “anthropologist philosopher”, “philosopher of culture”, etc. Thus, through this new label, G. Geană bears in mind cultural anthropology.⁴ As it is a science, anthropology implies, in the author's opinion, three universally valid conditions which apply to any science: ontological, methodological and conceptual. Someone is rightfully activating within a science only if it can be accurately determined that his work can be projected through a system defined by the three coordinates. When speaking of Mircea Eliade, the projection takes place directly and fast on the first two, ontological and methodological, and indirectly on the third, the conceptual, which doesn't, in any way, cast a doubt on adding an anthropological feature to the complex epistemological profile of the great Romanian savant. Because the English version of the text has already been published (see the note marked by a star), only the Romanian version can be found in the present volume.

Sebastian Ștefănuță's article is connected to the name of another Romanian personality, Spiru Haret. “Plea for a good delimitation of the socio-cultural sciences” [„Pledoarie pentru o bună delimitare a științelor socio-culturale”] is the written adaptation of a discourse held once at a symposium organized by the Faculty of Sociology-Psychology of the Spiru Haret University, Bucharest, in the honour of this great man who reformed the Romanian education system. Also a savant with a complex epistemological profile, but one with well-set borders – a delimitation which was imposed by the exact sciences he activated in – Spiru Haret is considered by the

⁴ Iustinian Șovrea (2012: 32) noticed that the word “anthropology” was often accompanied by an adjective which defines a direction. And rightfully so, as it is almost impossible to make an idea regarding the anthropology that an unknown author professes without this adjective.

author a symbol and a motivation towards appropriate delimitations of subjects also in the relationship between folklore, ethnography, ethnology, social and cultural anthropology, which are all socio-cultural sciences. This relationship is problematic not only in Romania, but also in the entire Balkan area, even though during the time that has passed since the fall of the communist regimes, numerous authors dedicated detailed studies to solving it (for example, Fruntelată, 2016, for a recent study which hasn't been published yet).

Marian Nuțu Cîrpaci's text, "Roma people, a people of the language: aspects to be taken into account in the attempts to establish a literary language" [„Poporul rom, popor al limbii. Aspecte de luat în seamă în încercările de a stabili o limbă literară”], is, in its message, a critical one addressed to the attempts of the last few decades of delimiting a literary language for the Roma people from everywhere. This cannot be achieved based only on insufficient and poorly documented linguistic criteria, which will only further contradict when their application is extended to other lexical situations, different from the original ones. A literary Roma language can only be the result of a complex process, which starts, from an anthropological point of view, with the realization that each Roma group consider their own romaní dialect to be the authentic version of the language – this is also where their self-proclamation as “authentic Roma” generates from – and ends with vast comparative studies of all the romaní dialects, on the one hand, and the comparison between the romaní dialects and the Indian ones, on the other hand. In the absence of these great efforts, the paradoxical situation can arise when the least spoken dialect could be arbitrarily imposed and taught in universities and schools as the romaní literary language. The consequence? A continuously lower degree of literacy and culture in their own language for the Roma populations.

In the context where the ethno-genesis and ethnic affiliation of Rudars represent complicated issues (Neagota, 2014: 238) – their being acknowledged as Roma, Gypsies or Romanians being the subject of ample preoccupations and debates, both within the Rudar communities, and in the area of scientific research⁵ – Marin Constantin carries out, in the text “The *Rudar* woodcarving in Băbeni village (Vâlcea county, Romania)” [„Arta ciopliirii lemnului la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea)”] an ethnographic analysis of two cultural facts which can be considered accurate for the ethnicity of the Rudars from Băbeni: carving wood and the *gurban* ritual. The methods of cultural anthropology are put to work especially when it comes to wood carving. The reader is familiarized with this cultural marker from *within* the craft, in a *holistic*

⁵ Marian Nuțu Cîrpaci, one of the contributors to the present yearbook, is working on a detailed study on this subject.

perspective, multi-dimensional, cultural / symbolic, social and economic. The text is also appropriate for use in a museum, as it is cataloguing some elements of *material*, as well as *immaterial* heritage (techniques and procedures of accomplishment, associated beliefs and symbols, socio-cultural accomplishment medium, [*Convenția pentru salvagardarea...*, 2003: Ch.1, Art. 2, line 1]).

Gabriela Roman's study, "Considerations regarding the Indo-European migration in Europe, under genetic analyses evidence" [„Considerații privind migrația indo-europeană, în lumina analizei genetice”], is centred on the emphasis on the contributions DNA-based methods of analysis brought to the study of the Indo-European stages and methods of expansion. Genetics adds up together with Linguistics and Archaeology, as “classical” methods of this kind of research. The results for the genetic analysis match with two migration theories; the Anatolian migration, connected to the first wave of Indo-European migrations towards Europe, and “steppe” migration, referring to the second wave of migrations, from the Caucasus. The genetic method allows us to consider what the limits of these theories are. The same method can also be useful in order to establish which cultures were the most influential in the carrying out of the migrations. The Yamnaya culture seems to have held an important part in this. The discoveries made based on the genetic method, in their turn, must be (re)correlated with the results generated by the Linguistic methods and the Archaeological finds. We cannot, as readers, but draw the conclusion that there is no one unfailing method for this kind of research.

Another text which is (also) in the area of preoccupations of *physical anthropology* is the one belonging to Gheorghe Plăiașu, “Man in cosmos. A few elements of extraterrestrial anthropology” [„Omul în cosmos. Câteva elemente de antropologie spațial-extraterestră”]. There are mainly described effects which space, micro-gravity and space technology have on the human body. Secondly, some psychological effects are also described; living together on board space stations meets some challenges which are not encountered in earthly living conditions. The author also provides a few markers from the history of extra-terrestrial space conquest; this history, in fact, refers to the relationships of power, a background which is relevant to man's aspirations of exploring this space not only with the aid of telescopes, but also by literally travelling through it. Therefore, the anthropology of the extra-terrestrial space cannot be conceived in a different way other than the one relating to power. But the perspectives are that space should be opened for tourism; and from here generates the need of a new orientation, which is complementary to the relationship of power, to an assumed anthropology beyond any terrestrial environment.

Christian Crăciun reminds us, through the text “The words of love” [„Cuvintele iubirii”], of a speech he held on 25 February 2016, with the occasion of the symposium „Dragostea – opinii, reflecții, ipostaze” [“Love – opinions, reflections, aspects”], a symposium organized by the Prahova County Cultural Centre. The author’s efforts refer to what was once called “major culture” (Blaga, 1985: 345-349), and his speech inclines more towards phenomenology. C. Crăciun believes that the preferred place for love to happen is literature. Love is learnt and it is difficult to accept that someone, who lacks the familiarity of the place, can truly know how to love. As true love takes place in all three main dimensions soul-body-spirit. Here is where the author reaches an anthropological chord and the examples from both Romanian and universal literatures represent as many arguments. Moreover, love has the gift of suppressing *ontologically* different planes, such as the ones of imagination and reality; first of all, people fall in love with an *image*, which, in the end, doesn’t even remain in the realm of imagination as it is, but it doesn’t find a perfect equivalent in reality either.

Another contribution belonging to Sebastian Ștefănuță is, in fact, another speech, held at the same symposium on love. Is “Love as social fact” [„Dragostea ca fapt social”] possible? The meaning of a social fact is the one set by the French sociologist Émile Durkheim. The author’s answer is a positive one, given through a brief phenomenological appeal which has in its centre *trust*, as it is seen in three contemporary societies: Romanian, Australian and Greek. If the affirmative answer is based on the situation in the Greek society, then the existence of love as a social fact, at society level, isn’t necessarily equivalent to each Greek person taken individually. The social fact is often imposed as an automatism on the individuals, without its content also representing their deepest convictions and attitudes.

The same as in the debut issue, the present publication also contains a translation, made this time by Smaranda Jilăveanu. It is, actually, the translation of a few excerpts from *Les cadres sociaux de la mémoire*, the work of the French philosopher and sociologist Maurice Halbwachs, who drew his inspiration from Durkheim. The reflections from this volume are in the area of social psychology. It is mentioned that a person’s psychic life is socially conditioned and it represents something which goes without saying in today’s psychology (Zlate, 2005: 15). But, apparently, the psychic processes, in this case memory, are *entirely* socially conditioned (with the consequence that an “individual” psychic life doesn’t make any sense); this is a hypothesis hardly to be taken into consideration but fits perfectly in the socio-anthropological logic of the Durkheim school of thinking. For M. Halbwachs, memories of any kind cannot subsist in another place than the “interior” of some “social frames”, and their remembering is carried out according

to the social requests of the present. There is, however, a way of understanding what memory is becoming without the social frames: the study of dreams. When a person is dreaming, the action of social frames on memory ceases, although not entirely. The translation is, of course, only in Romanian.

The yearbook ends with a contribution from the visual anthropology area. If in the last issue this kind of contribution was an indirect one, in the sense that the reader was sent to two Internet addresses in order to watch video material, this time we are referring to a direct contribution, a short documentary, *Lavara. The Easter procession in Skra* [*Lavara. Procesiunea de Paște de la Skra*] made by Anișoara Ștefănuță. The documentary, in DVD format, is attached to the third cover. In the film of this procession, what grabs the attention is the part three trees played in the ritual (by chance or not, two of them are oaks) in which the priest puts the wafer from the night of the Resurrection into different holes in their trunks. The entire ritual sequence aims at the protection of the village against diseases and extreme weather. An anthropological chord is reached here, because the oak represents for many ancient cultures a tree dedicated to the god of fire, the master of thunder and lightning. What is also meaningful is the way the priest uses holy incense around the tree trunks, which is a ritual specific for burials. Invoking the past generations also sends to another well-known symbol of the tree, the one of trans-generational continuity (Rival, 1988: xiii).

The majority of the articles, the way I was mentioning in the beginning of the Foreword, are also translated into English. What we aimed at related to the quality of the translations is for them to be easily understood by a reader who is fluent in English. Taking into consideration the fact that we do not have an expert who can patiently revise these translations, the whole responsibility of their quality falls on the shoulders of the authors of the articles.

We would like to thank everybody who has been helpful in one way or another, be it with a simple suggestion, so that this volume can be published. Special thanks go to the contributors, the staff at the Mythos Publishing House, as well as to the Prahova County Cultural Centre and the Prahova County Council.

This being said, we wish our readers a pleasant and instructive perusal! We hope that the texts included in this issue, as well as the ones from the first one, are in themselves a recommendation to multiple participations and contributions to the following issues, in the spirit

of what we have called “general anthropology”. Therefore, we are looking forward to receiving your contributions! ⁶

BIBLIOGRAPHY

- Blaga, Lucian, 1985, *Opere 9. Trilogia culturii*, București: Minerva, a issue arranged by Dorli Blaga, introductory study by Al. Tănase.
- Grigorescu, Dragoș, 2015, „Prolog”, in Bogdan-Costin Georgescu / Sebastian Ștefănuță (coord.), *Anuarul Societății Prahovene de Antropologie Generală*, Anul 1, nr. 1, Ploiești: Editura Mythos, pp. 5-7.
- Fruntelată, Ioana-Ruxandra, 2016, „Etnologia românească actuală: tradiții, teme, practici disciplinare”, in press at (probably) București: Editura Universității.
- Neagota, Bogdan, 2014, „Patologie magică și ritualitate iatrică în complexul *gurbanului* rudăresc. Morfologie și istorie”, in Cornel Bălosu și Nicolae Mihai (eds.), *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural*, Craiova / Cluj-Napoca: Editura Universitaria / Presa Universitară Clujeană, pp. 237-289.
- Rival, Laura, 1988, „Preface”, in Laura Rival (ed.), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, Oxford / New York: Berg, pp. xiii-xiv.
- Șovrea, Iustinian, 2012, *Ce (mai) este omul? Răspunsul antropologiei teologice moderne*, Cluj-Napoca: Eikon.
- Zlate, Mielu, 2005, „Psihicul și ipostazele lui”, in Mielu Zlate (coord.), *Psihologie. Manual pentru clasa a X-a*, București: Aramis Print, pp. 13-21.
- Convenția pentru salvagardarea patrimoniului cultural imaterial (din 17.03.2003)*, Paris, to be found at lege5.ro/Gratuit/hezdgnzt/conventia-pentru-salvgardarea-patrimoniului-cultural-imaterial-din-17102003.

⁶ You can send your contributions, or contact us in order to let us know you intend to do so to the following e-mail addresses: seb_filozof@yahoo.com and stefanmihaelabogdanana@gmail.com.

Sebastian Ștefănuță

Alocuțiune la lansarea
Anuarului societății prahovene de antropologie generală,
2 martie 2016

Deși în zilele noastre antropologia cunoaște o multitudine de specializări – cineva, Iustin Șovrea, într-un volum intitulat *Ce (mai) este omul? Răspunsul antropologiei teologice moderne*, chiar observa că termenul „antropologie” este adesea însoțit de un atribut care definește de regulă o direcție, așa cum de altfel apare și în titlul cărții, „antropologie *teologică*” – orientarea către o „antropologie generală” nu este nici originală, și nici anacronică. Acum patru ani, doi profesori de antropologie de la Oxford Brooks University, Joy Hendry și Simon Underdown, încercau o privire generală asupra zonei științifice a antropologiei, împărțită, cum știm, în mai multe ramuri și nenumărate subramuri. N-am citit cartea, însă am beneficiat de o recenzie realizată cu acribie de dl. Marin Constantin, cercetător la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer”. În deschiderea cărții lor apare o frază, reluată inspirat în citat de recenzent: „Atâta vreme cât oamenii s-au întrebat asupra originii lor” – nimic nu ne împiedică să traducem cu „naturii lor” – „și au speculat în legătură cu comportamentele vecinilor lor diferiți de ei, au gândit antropologic”. Or, această vreme, sursele de tot felul ne fac să credem că se întinde până în zorii devenirii umane, greu, aproape imposibil de știut când și unde vor fi fost aceștia. Ceea ce înseamnă că, *antropologic*, preocupările antropologice, interogările omului de sine însuși, constituie un universal uman, de aceeași răspândire ca instituții precum familia sau interdicții precum incestul.

Nimic nefiresc, deci, în apariția unei reviste consacrate antropologiei, în oricare dintre formele sale. Mai mult decât atât, ea răspunde și unei necesități *locale*, resimțită de ani buni la nivelul orașului Ploiești, iar părintele Bogdan-Costin Georgescu, conștient sau nu, tot de ani buni se face vocea ei purtătoare, nerenunțând la ideea unui buletin de antropologie, oricât de irealizabilă părea aceasta. Tocmai asupra acestei necesități vreau să mă concentrez în continuare.

Vorbim de o nevoie încheagată atât la nivel instituțional, cât și individual. La nivel instituțional, am în vedere cel puțin trei evenimente cultural-științifice de prestigiu desfășurate în fiecare an de instituții de cultură și știință reprezentative ale acestui oraș. În primul rând, cele două simpozioane de toamnă dedicate chiar... omului! Denumirea lor este edificatoare: „Natura și Omul”, în octombrie, simpozion internațional organizat de Muzeul de Științele Naturii Prahova, simpozion organizat în diverse locații județene, eveniment care a depășit douăzeci și cinci de ediții, apoi, în noiembrie, simpozionul național „Timpul și Omul”, organizat de Muzeul Ceasului, apropiindu-se și el de douăzeci de ediții, organizat numai în orașul Ploiești. În al doilea rând, un eveniment de primăvară, desfășurat chiar în cadrul Centrului Județean de Cultură Prahova, festivalul de teatru modern „Nichita la Echinocțiu”, organizat de Centrul Dramatic Mythos, gazda noastră (căreia îi mulțumim!), festival ajuns și el la a X-a ediție. Participările acestui studio teatral la festival sunt bazate pe reprezentații inspirate mai ales din mitologie... ceea ce ne plasează iarăși în plină antropologie, mitul reprezentând, cum se știe, o categorie antropologică de tradiție. Un fel de antropologie culturală pe căile jocului actoricesc! În organizarea acestor evenimente nu trebuie să uităm de instituții partenere, din interiorul sau din afara județului, precum Consiliul Județean Prahova, Muzeul de Istorie și Arheologie Prahova sau Institutul de Antropologie „Francisc I Rainer” din București. Dar și alte activități, este de cercetat dacă indirect nu cumva poartă și ele marca antropologiei, de exemplu o serie de manifestări din cadrul Bibliotecii Județene „Nicolae Iorga”. Să nu mai vorbim de deschiderea multidisciplinară a întâlnirilor lunare ale membrilor Fundației Oamenilor de Știință Prahova! Și exemplele pot continua.* Din păcate, sesizez o slabă conlucrare instituțională, ceea ce a făcut ca spiritul antropologic special cuibărit de atâta vreme în acest oraș, spirit care ar putea constitui marca lui culturală de prim ordin, să întârzie momentul apariției conștiinței de sine.

* Este de amintit aici și revista *Axioma*, care lunar, timp de zece ani (2000-2010), a ținut prim-planul publicistic al vieții culturale prahovene. Precizarea din antetul revistei („literatură, științe, religie, arte”) este semnificativă pentru orientarea antropologică. Din păcate pentru noi, cei rămași, inițiatorul și susținătorul revistei, Marian Ruscu, în zilele redactării prezentului material (început de octombrie, 2016), prematur poate, a trecut la Domnul. Dumnezeu să-l ierte!

Cum spuneam, nevoia unui anuar antropologic se face resimțită nu doar la nivel instituțional, ci și la nivelul unor inițiative și preocupări individuale. Selectez la întâmplare câteva. Acum câțiva ani, domnul Silviu Costache, publică un eseu științific intitulat *Individul și mulțimile*. Răsfoindu-l, constăți că nu reperele bibliografice au prim-planul în elaborarea eseului, ci valorificarea propriei experiențe de viață a autorului, cu poziții profesionale ce i-au permis observarea neîncetată a unor raporturi – de putere până la urmă – în relația dintre ceea ce generic în titlu a fost numit „individ” și „mulțime”. Recunoaștem aici celebra metodă a observării participative din antropologia culturală și socială. Un alt exemplu este domnul Marian Nuțu Cîrpați, unul dintre contributorii la acest prim număr al anuarului prahovean. Cercetările lui nu sunt pure studii lingvistico-etimologice legate de limba română. Ele sunt dublate de incursiuni istorice, culturale și sociale. Recunoaștem de data aceasta principiul *holismului*, principiu fundamental în antropologia culturală. În același timp, cercetările lui sunt angajate, în scopul unei re-construcții identitare a populațiilor de romi în jurul singurului lor element identitar stabil, limba. Ne situăm, prin umare, în plină *antropologie aplicată*. Domnul Bogdan-Lucian Stoicescu, are de asemenea preocupări ce pot fi etichetate fără dubii ca „antropologice”. Interesul dumnealui pentru meseriile pe cale de dispariție – croitor, cizmar, pălărier etc. – practicate în ateliere la colț de stradă, poate fi cu succes valorificat, de exemplu, într-o interesantă teză de doctorat de *antropologie urbană*. Și aici, exemplele pot continua.

Sper că am convins de necesitatea anuarului. Prin el, spiritul antropologic de multă vreme planând asupra acestui oraș ajunge la conștiință de sine. Sunt de menționat în acest context persoana și personalitatea domnului profesor Gheorghiță Geană – prezent sau nu, întotdeauna președinte de onoare al unor astfel de întâlniri – în lipsa cărora acest lucru s-ar fi amânat probabil multă vreme. Și poate nu întâmplător, ivirea unei conștiințe de sine antropologice și anuarul sunt legate de un „centru”, Centrul Județean de Cultură Prahova... Deocamdată un prim număr, o „mostră” cum l-am numit de atâtea ori, relevantă pentru tipurile de discurs antropologic pe care anuarul ne propunem să-l găzduiască. Lipsește din păcate o contribuție din zona antropologiei fizice. Sperăm ca în numerele viitoare să avem și astfel de contribuții. Iar membru al „societății prahovene de antropologie generală” devine automat orice contributor la acest anuar, din județ sau din afara lui. „Apartenența” nu creează obligații juridice, nu angajează politic sau ideologic. Este o întâlnire poate nu a persoanelor, cât a preocupărilor. Anuarul este deschis oricărui tip de discurs antropologic, construit totuși cu rigoare – a nu se înțelege rigiditate – academică. Vă invităm deci cu multă căldură să deveniți contributori ai acestei publicații!

Gabriela Roman

Considerații privind migrația indo-europeană în Europa, în lumina analizelor genetice

Cuvinte cheie: ADN, indo-europeni, migrație, Yamnaya

Introducere

Este bine știut că preistoria Europei a fost un subiect de controversă de-a lungul timpului, cu precădere în ultimele câteva decenii. La începutul secolului XX, singurele teorii general acceptate erau bazate în primul rând pe abordări filologice. Ca dovezi suplimentare au fost luate în considerare și materiale arheologice, însă acestea au fost întotdeauna regionale, reprezentând doar anumite zone. Acest lucru a dus la imposibilitatea de a formula o ipoteză completă a migrației, promovând mai degrabă mici teorii particulare care, în încercarea unei îmbinări, au eșuat datorită nepotrivirii uneia cu altele. Așadar, pentru o vreme îndelungată, elementul lingvistic a fost singurul factor mai abordabil și convingător (Mallory, 1990). Unul dintre motivele cele mai invocate pentru care aspectul filologic a fost avut în vedere mai mult decât altele a fost că, dintre toate realizările omenirii, *limba* este considerată cea mai remarcabilă creație. Aceasta este mai nestatornică¹, mai subtilă și mai complexă decât orice alt sistem sau instrument, fiind în stare să confere identitate unei națiuni, cu o semnificație atât de puternică

¹ Ne referim la ușurința cu care limba poate circula dintr-o zonă geografică în alta, la predispoziția de a forma dialecte, la posibilitatea de a fi împrumutată prin învățare de către alte populații. Pe această bază, nu trebuie omis impactul pe care populațiile nomade l-au avut asupra vechilor limbi europene.

încât oamenii au luptat, au făcut războaie și au murit pentru ea. Are de asemenea capacitatea de a uni și de a diferenția populații, precum și de a defini limitele națiunilor omogene. Oamenii se identifică cu limba pe care o vorbesc, le dă o conștiință a unității care îi deosebește ca grup unic de alte populații. Ca ființe umane, ne raportăm la lumea în care trăim și suntem capabili să o înțelegem prin intermediul limbii pe care o vorbim și prin care ne exprimăm. Se spune că dacă putem înțelege limba unei populații, atunci putem avea acces la o mare parte a credințelor și concepțiilor acesteia dintr-un punct de vedere care le este propriu; limba conservă capacitatea primordială a unui grup de oameni/națiuni de înțelegere a lumii (Villar, 1996: 7).

Triburile nomade indo-europene s-au răspândit pe continentul european de-a lungul mileniilor și – deși civilizația europeană actuală este o aglomerare de diferite limbi și diverse trăsături fizice – există dovezi ce atestă trăsături *ereditare* indo-europene, precum și ale faptului că la un moment dat în preistorie un grup puternic s-a răspândit pe suprafața continentului, pierzându-și unitatea originală și formând identități și culturi mai mici în diferite epoci și timpuri. Rămâne deocamdată necunoscut numele pe care acest grup, cunoscut nouă drept *indo-europeni*, și l-au dat lor înșiși, precum și numele cu care își numeau vecinii. Singurele informații pe care le aveam până de curând despre el proveneau din sursele lingvistice care au supraviețuit de-a lungul timpului în sânul civilizațiilor ce au descins din acest grup originar indo-european, precum arienii – locuitorii Indiei, Pakistanului, Afganistanului și Persiei (Villar, 1996: 13).

În zilele noastre însă, aspectul filologic nu mai este singurul indicator al ipotezei migratorii. Investigația științifică arheologică a cunoscut o tot mai mare dezvoltare în ultimele decenii, precum și analizele genetice de ADN și genomuri. În ceea ce privește ADN-ul antic, tehnica de analiză a genomului uman (care conține ADN-ul), a devenit o metodă importantă care contribuie la îmbunătățirea studiului preistoriei și, în consecință, la înțelegerea expansiunii indo-europene. Acest tip de ADN conține îndeajuns material pentru a fi pus în corelație cu elementele lingvistice și arheologice.

Următoarele paragrafe conțin informații despre felul în care analiza ADN a adus îmbunătățiri cercetării genetice, dar și arheologice, a cercetării în general cu privire la migrația populației arhaice indo-europene în Europa. Există dovezi despre o cultură anume care pare să fi avut un rol de frunte în cursul răspândirii valului migrator indo-european, și anume grupul Yamnaya, despre care sunt prezentate câteva detalii mai importante. În acest context, nu putem omite menționarea celor două teorii migratorii mai plauzibile, pe care le vom discuta în lumina unui studiu realizat de geneticieni și arheologi, la fel cum nu putem trece cu vederea nici evidențele lingvistice care au supraviețuit până în prezent și care conferă indicii ale unor populații

diverse cu origini comune. Doar printr-o corelare și comparare a rezultatelor corespunzând unor metode diferite putem spera la o precizie mai mare în descifrarea răspândirii indo-europene. Nu în ultimul rând, va fi pusă în lumină legătura culturii Yamnaya, regăsită în mostre genetice europene, cu civilizații ale platoului eurasiatic, de unde se presupune că își are originea populația indo-europeană.

Câteva noțiuni genetice

În ceea ce privește ADN-ul de specimene antice, ne vom referi în acest studiu doar la ADN-ul Y și ADNmt-ul (mitochondrial)². Astfel, în ambele tipuri de ADN se găsesc haplogrupuri³. Deși ADN-ul Y este mai greu de obținut din resturile antice, metodologia modernă a putut să îl includă totuși în cercetarea științifică.

Haplogrupul din ADN-ul Y este definit de către cromozomul Y care, în specia mamiferelor (inclusiv specia umană), reprezintă unul dintre cei doi cromozomi ai sexului unui mamifer. Cromozomul Y se transmite doar pe linia paternă, spre deosebire de cel de al doilea cromozom, X, care se transmite atât pe linia maternă cât și pe cea paternă (Strachan, 1999). Fiecare specimen de sex masculin are un cromozom Y și un cromozom X, în timp ce speciemenele de sex feminin au câte doi cromozomi X. De asemenea, trebuie menționat că un haplogroup este format dintr-o serie de alele⁴ combinate într-un singur grup, plus haplotipuri similare care fac parte dintr-o singură linie de descendență, ce poate avea mii de ani vechime. Cuvântul haplogrup provine din limba greacă și înseamnă *singur* (ἁπλούς, *haplous*). Un haplotip, deci, este o formațiune de alele care definește o moștenire specifică de la un singur părinte (Purcell *et al*, 2007), iar o alelă este o formă de genă localizată într-un locus genetic dintr-un cromozom. Toate ființele umane posedă câte două alele moștenite de la ambii părinți în fiecare locus genetic.

² Tipul de ADN care se moștenește doar pe linie maternă și rezidă în mitocondriile din celulele eucariote.

³ Acestea sunt grupuri de haplotipuri cu informație genetică asemănătoare ce provin de la o singură linie de descendență. Prin haplogrup înțelegem o serie de alele specifice de pe un cromozom. Fiecare haplogrup este notat cu o literă mare din alfabet, subdiviziunilor adăugându-li-se câte o cifră, sau combinații de cifre și litere mici. Cu cât haplogrupurile sunt mai amplu divizate, cu atât combinarea cifrelor și a literelor mici devine mai complexă. Exemple de haplogrupuri vor apărea în text (a se reveni ulterior la această notă de subsol pentru corelare).

⁴ O alelă este o anumită formă pe care o capătă o genă pe un cromozom. Fiecare formă diferită de genă este o alelă și este localizată într-un *locus* genetic.

Date genetice privind răspândirea indo-europeană în Europa

Pe baza studiului haplogrupurilor ADN-ului sunt prezentate rezultate care ne fac să ne gândim la o „teorie a stepelor”⁵ în ceea ce privește expansiunea câtorva dintre limbile indo-europene, însă nu explică în mod necesar răspândirea lor ca întreg. Poate fi derutant, dacă o teorie oferă informație despre răspândirea a doar unora dintre limbile indo-europene și nu a totalității acestora. O altă variantă, pe baza unei „ipoteze agricole”⁶, ne-ar permite să presupunem că limbile indo-europene au ajuns în Europa într-o etapă mult mai timpurie (înainte de perioada la care se referă teoria stepei). Această ipoteză ar explica rezultatele analizei ADN provenite de la civilizațiile Yamnaya și de la ceea ce putem numi *cultura ceramicii legate cu frânghie* (Cord Ware Culture), care s-au dovedit a fi compatibile cu ideea unui val de expansiune aparținând teoriei agricole mai târziu decât faza incipientă a acesteia din urmă (Haak *et al*, 2015). Însă, în același timp, și teoriile agricole rămân limitate și în dezbatere, dat fiind faptul că în favoarea expansiunii indo-europene din stepa eurasiatică există sugestii privind atât o mișcare prin zona balcanică, cât și a uneia prin zona platoului caucazian.

Rezultatele genetice sunt o sursă de informație folositoare când realizăm comparații ale diferitelor teorii ce revendică posesia unei explicații valide a răspândirii limbilor indo-europene în Europa, cu precădere când acestea implică procesul de migrație a unei populații preistorice. Ipotezele lingvistice sunt deseori combătute cu dovezi arheologice. Problema însă privitoare la materialul arheologic este că de cele mai multe ori sursele materiale prezente într-un loc anume nu pot fi întotdeauna luate drept martori incontestabili, datorită faptului că mobilitatea bunurilor materiale poate fi în multe cazuri doar o chestiune de negoț sau schimb de idei și nu în mod necesar o mobilitate a populațiilor în sine (Bramanti *et al*, 2009: 138). Analizele genetice devin o inovație valoroasă și utilă în acest caz, deoarece permit testarea directă pe materialul uman.

Datele genetice care au fost colectate din ADN-ul antic au confirmat presupunerile privitoare la teoria anatoliană,⁷ rezultatele stabilind că a existat în trecut un prim val de migrație

⁵ Teoria stepelor se referă la o invazie preistorică indo-europeană dinspre stepa eurasiatică, care a pătruns în Europa prin Caucaz.

⁶ Prin ipoteza agricolă se face trimitere la idea de sedentarism. Stilul de viață nomad nu ar fi permis practicarea agriculturii, care ar putea sugera o posibilă stabilitate a noii populații, precum și impactul acesteia în stilul de viață al „gazdelor” sale, mai devreme decât se presupune în termeni generali, având în vedere dovezile arheologice timpurii despre răspândirea agriculturii pe care le găsim în Europa.

⁷ Teoria anatoliană face referire la o migrație a populației indo-europene în Europa arhaică prin spațiul central anatolian din zona Turciei actuale.

al agricultorilor timpurii dinspre Orientul mijlociu spre Europa. Acest studiu a fost întreprins cu ajutorul AND-ului mitocondrial și genomului întreg (fără o secvențiere a acestuia) (Lazaridis *et al*, 2014: 412; Skoglund *et al*, 2012: 468), în urma căruia a rezultat concluzia că agricultorii Europei centrale, Scandinaviei și Iberiei se trăgeau dintr-o populație unitară comună. Aceleași date genetice arată că un al doilea val migratoriu în Europa s-a produs către sfârșitul neoliticului târziu, provenind din stepele eurasiatice.

Relevanța culturii Yamnaya în cadrul răspândirii genetice în Europa

Pentru a realiza analiza ADN, Haak și echipa sa au folosit date genetice provenind de la 69 de europeni care au trăit între 8000-3000 î. Hr. Studiul a fost realizat pentru a putea observa tranziția la nivelul Europei. S-au adăugat de asemenea 25 de mostre antice aparținând paleoliticului superior din Rusia, mostre de proveniență vânător-culegători și agricultori europeni. În total, s-au analizat 94 de mostre aparținând locuitorilor europeni antici. Conform acestui studiu bazat pe haplogrupuri formate din cromozomul Y, 34 de indivizi din 69 sunt de sex masculin. Rezultatul studiului demonstrează că un singur individ aparținând haplogrupului R1b⁸ provenea din afara Rusiei și data din neoliticul târziu care corespunde neoliticului timpuriu din Peninsula Iberică⁹ (unde a fost găsit individul). Pe de altă parte, haplogrupurile R1a¹⁰ și R1b au fost identificate în mostre aparținând neoliticului târziu / începutul epocii bronzului din afara Rusiei într-un procentaj de aproximativ 60%, la fel cum mostrele europenilor din afara Rusiei dintre 7500-2700 î. Hr. arată un procentaj al R1a și R1b de 100%. Aceste haplogrupuri (R1a respectiv R1b) sunt majoritare și în populația actuală europeană. Concluzia la care se ajunge este că *cel mai probabil populația indo-europeană s-a răspândit dinspre est în Europa cândva în jurul anului 3000 î. Hr.*

În acest studiu, s-a observat că doi dintre vânător-culegătorii din Rusia aparțineau haplogrupului R1a care provine din cultura Karelia, iar un al treilea vânător-culegător din aceeași

⁸ R1b: tip de haplogrup (a se verifica nota de subsol 3).

⁹ Neoliticul nu este același peste tot. Neoliticul târziu din Rusia corespunde neoliticului timpuriu în peninsula Iberică. În general, totul vine dinspre est, și ajunge mai târziu în vest, fie valuri de nomazi, răspândirea animalelor domestice, agricultura, culturi ceramice etc. Dacă neoliticul se presupune că începe acum aproximativ 9 000-10 000 de ani în Levant, în vestul Europei încă nici nu a început. Când ajunge și în vestul Europei, mult mai târziu, îl numim aici „timpuriu”, pentru că e abia la început. În Orientul Mijlociu deja există demult, numim deci neoliticul „târziu”, deși ele sunt contemporane.

¹⁰ R1a: tip de haplogrup (a se verifica nota de subsol 3).

zonă aparținea haplogrupului R1b care provine din cultura Samara. Acești doi indivizi sunt considerați cele mai timpurii exemplare ale fiecăruia dintre cele două haplogrupuri atestate până acum. Aceasta se explică și prin faptul că niciunul dintre ei nu aparținea liniilor genetice corespunzătoare fiecăruia în parte (M417¹¹ în cadrul R1a și M269¹² în cadrul R1b), care sunt predominante în Europa actuală. Din contră, grupul Yamnaya aparținea liniei genetice M269 din cadrul R1b. Cultura Yamnaya pare a fi contemporană în Europa centrală cu cea a ceramicii legate cu frânghie, la aproximativ 2500 î. Hr. Această din urmă cultură a avut elemente similare altor culturi aparținente stepei, în consecință similare culturii Yamnaya. Se pare că grupul Yamnaya și cel a ceramicii legate cu frânghie au apărut brusc într-o perioadă simultană, reprezentând în același timp populațiile cele mai timpurii și influente dintre cele ale neoliticului mijlociu (Haak *et al*, 2015: 7-8).

Concluzia generală cu privire la migrația preistorică europeană tinde să ducă spre existența a două valuri de mișcări distincte și majore: primul val a constat în venirea agricultorilor timpurii din Orientul Mijlociu, undeva în neoliticul timpuriu, după care a urmat un al doilea val de migrație, al grupului Yamnaya, din stepa eurasiatică în neoliticul târziu (Brandt *et al*, 2013: 258). În Europa actuală, rezultatele au arătat că moștenirea genetică Yamnaya este mult mai scăzută în Europa sudică decât în partea de nord, iar populația acesteia s-a amestecat cu grupuri de populații neolitice timpurii, rezultatele arătând că amestecarea s-a produs de asemenea cu populații din sudul Siberiei (Hellenthal *et al*, 2014).

Argumentul în favoarea ipotezei anatoliene este acela că limba indo-europeană a apărut în Europa aproximativ acum 8500 de ani, prin înaintare dinspre regiunea Anatoliei, și a constituit baza lingvistică a unei populații destul de mari, care mai târziu, când un nou val de expansiune s-a produs, nu a mai suferit o influență lingvistică remarcabilă (Gamkrelidze și Ivanov, 1990).

Două teorii principale ale invaziei indo-europene

1. Ipoteza anatoliană propune o variantă a răspândirii pastoralismului nomad din Anatolia neolitică în continentul european cu aproximativ 8000 de ani în urmă (figura 1), în mod pașnic, prin intermediul expansiunii agricole. O ipoteză alternativă este cea a *kurganelor* (sau *tumulilor*). Conform Marijei Gimbutas (1977), ipoteza kurganelor presupune diferite etape, prima fiind cultura ceramică Samara, continuată de cea denumită Maykop în Caucazul nordic, pentru ca

¹¹ M417: grupare a secvențelor similare din arborele filogenetic, aflată înăuntrul haplogrupului R1a.

¹² M269: grupare a secvențelor similare din arborele filogenetic, aflată înăuntrul haplogrupului R1b.

apoi să se dizolve în cultura indo-hitită ce a generat proto-anatolienii. Ulterior culturii Maykop urmează apogeul în epoca societății proto-indo-europene, care s-a extins de-a lungul stepei pontice în aceeași perioadă în care cultura ceramicii legată cu frânghie s-a extins de la râul Rin până în apropierea Volgăi, corespunzând totodată cu zona kurganelor indo-europene care se aflau într-o fază ultimă de decădere, în perioada 3000-2500 î. Hr. (Gimbutas, 1980: 247).

2. Ipoteza stepei susține că indo-europenii au venit în Europa prin zona Caucazului, cândva în jurul anului 6000 î. Hr., când este atestată domesticirea cailor. Domesticirea cailor și inventarea roții au favorizat răspândirea acestei populații nomade într-un mod mai rapid. Ipoteza este oarecum mai plauzibilă, deoarece aceasta oferă explicații mai amănunțite cu privire la nord-estul Europei, însă majoritatea celorlalte ramuri lingvistice rămân neexplicate, ceea ce face ca și această teorie să nu fie în totalitate convingătoare. Noua cercetare întreprinsă de către Haak *et al* (2015) oferă într-adevăr informații despre trăsături genetice cu influențe de stepă în această parte nordică a Europei, dar ceea ce sugerează în mare parte este faptul că pastoralismul stepei nu a avut un impact îndeajuns de mare (din moment ce doar partea nordică a fost afectată). Prin urmare, această ipoteză poate fi valabilă doar pentru câteva dintre limbile indo-europene ale Europei.

Dar dovezi genetice ale unei expansiuni din stepă mai timpurie decât cultura ceramicii legate cu frânghie încă nu au putut fi făcute, deși cercetări viitoare în zone mai largi ale Europei conținând exemplare de mărimi mai ample ar putea contribui cu informații și date noi; însă este puțin probabil ca o invazie dinspre stepele eurasiatice să se fi produs mai înainte de 4000 î. Hr., având în vedere că în jur de 4500 î. Hr. exista deja o prezență indo-europeană în Europa. Rezultatele studiului lui Haak *et al* sugerează că limba indo-europeană a fost introdusă pe continent într-o etapă timpurie prin agresiune și printr-o migrație majoră, diferită de cea a stepei, cu un impact minim totuși în zona nord europeană (figura 2).

Evidențe lingvistice

Marea majoritate a limbilor indo-europene care sunt vorbite în zilele noastre provin din șase ramuri largi: ramura romanică și cea slavică în Europa, ramura iraniană în Asia, cea germanică și celtică în Scandinavia și nordul Europei, și marea ramură indică ce include o bună parte din nordul Indiei și Pakistanului. Au fost stabilite diferite căi de a observa evoluția acestor subgrupuri de-a lungul timpului; doar recent însă au fost efectuate studii asupra familiei limbilor indo-europene care au inclus reconstrucția lingvistică a limbii părinte drept ajutor pentru a înțelege conexiunea dintre toate limbile acestei familii (celelalte indo-europene), și de asemenea

pentru a explica o evoluție istorică a acestora (Clackson, 2007: 27). Astfel, studii și cercetări au făcut posibilă interpretarea unor texte care provin din limbi ce au o rată scăzută de moștenire lingvistică și este, într-adevăr, un succes faptul că s-au putut reconstrui aspecte ale limbii părinte. Un și mai mare succes al comparării a două limbi îl reprezintă însă reconstrucția fonologică. De exemplu, dacă luăm drept repere de comparație limbile engleză, germană și olandeză, care provin în întregime din ramura germanică a limbii indo-europene, oricare dintre vorbitorii uneia dintre aceste trei limbi ar observa similarități atât în gramatica, cât și în vocabularul acestora. Cuvintele folosite pentru *pâine* și *apă* (*bread* și *water* în limba engleză) sunt foarte asemănătoare în limba germană (*brot* și *wasser*) respectiv olandeză (*brood* și *water*). Sunt însă și cuvinte care pot fi complet diferite în fiecare din cele trei limbi, precum cuvântul *ceapă*. *Onion* din limba engleză, devine *aber* în olandeză și *zwiebel* în germană. Pe de altă parte, există cuvinte ce pot semăna între ele în doar două dintre limbi și să difere în totalitate în cea de-a treia limbă. De exemplu cuvântul *pasăre* este *bird* în engleză, însă avem *Vogel/vogel* în germană și olandeză (Clackson, 2007: 28).

Ar fi nedrept să nu aruncăm o privire fugară și la varianta acelorași cuvinte din limbile romanice. Acestea provin, desigur, din ramura indo-europeană romanică care s-a păstrat până în zilele noastre, și anume limba latină. Vorbitorii acestor limbi derivate din limba părinte, latina, se pot înțelege cu mult mai multă ușurință între ei decât s-ar înțelege cu vorbitorii uneia dintre limbile aparținând oricărei alteia dintre celelalte ramuri indo-europene. De exemplu, dacă privim la exemplul cuvintelor *apă* și *pâine*, din latinescul *aqua*, respectiv *panem*, au derivat *acqua/pane* în italiană, *agua/pan* în spaniolă, *agua/pão* în portugheză și *eau/pain* în franceză.

Întâlnim însă o structură ușor diferită în cazul cuvintelor *ceapă* respectiv *pasăre*. *Cepa* și *avem* sau *praepes* din latină devin *cebolla/ave* sau *pájaro* în spaniolă, *cebola/ave* sau *pássaro* în limba portugheză, *cipolla* pentru *ceapă*, dar *uccello* pentru *pasăre*, în italiană.

Nu întotdeauna însă reconstrucția fonologică este o tehnică ușor de aplicat, cu atât mai mult cu cât vom compara mai multe grupuri lingvistice cu limbile lor părinte (acolo unde este posibil, desigur). Modul în care sunetul unui cuvânt se schimbă în fiecare limbă înrudită și reconstruirea fonologică sunt două subiecte amplu dezbătute în ultima jumătate de secol, iar o mare parte din teoriile lingvistice actuale sunt semn al unui interes acordat acestui tip de cercetări (Clackson, 2007: 28).

Răspândirea culturilor arheologice timpurii pe platoul Eurasiatic

Cultura Yamnaya (*Ямная* în limba rusă) este considerată una dintre culturile cu cea mai mare influență în dispersarea indo-europeană în Europa, și există indicii pentru a crede că această cultură a fost urmașă a altor culturi preistorice din stepele eurasiatice. De exemplu s-a dovedit legătura culturii Botai – a cărei vechime este atestată în jur de aproximativ 3700-3100 î. Hr. în regiunea Kazahstanului antic – cu expansiunea populațiilor din stepa zonei Volgăi (Anthony, 2010). Din mijlocul acestei populații de călăreți nomazi iscusiți s-a dezvoltat în timp cultura Afanasevo – *Афанасьева*, *Afanasieva* în limba rusă (Mallory, 1990), care se presupune a fi cea mai timpurie cultură eneolitică, datând între 3600-2300 î. Hr. Aceasta a avut drept punct de origine sudul Siberiei și, deși departe de cea mai apropiată zonă de stepă europeană, relevă totuși o serie de trăsături comune cu vecinii ei îndepărtați. Mormintele aparținând culturii Afanasevo conțin resturi umane de natură europoidă. Prezența folosirii elementelor de metal se leagă de originea indo-europeană, iar relațiile îndepărtate cu alte culturi europene oferă indicii ale unei posibile apartenențe indo-europene a culturii Afanasevo.

În jurul aceleiași perioade (~2100 î. Hr.) s-a edificat cultura Andronovo (*Андроновская*, *Andronovskaya*). Pentru aceasta s-au propus trei etape și anume:

1. Epoca Fedorovo, datând între secolele XV-XIII î. Hr.;
2. Epoca Alakul, ce datează prin conexiune genetică între secolele XI-IX î. Hr.;
3. Epoca Zamaraevo, datată între secolele VIII-VII î. Hr., constituind punctul de pornire pentru triburile scitice și sarmate de origine iraniană.

Contemporană cu Andronovo, o altă cultură se afla la apogeul său în stepa Caucazului și estul Europei: grupul Yamnaya menționat anterior. Se presupune că această cultură avea în mare parte o formă de economie semi-nomadă, și este caracterizată de marile sale necropole și folosirea ocrului. Lipsa dovezilor arheologice sugerează că civilizația Yamnaya se ocupa cu creșterea animalelor și a contribuit la valul migratoriu indo-european arhaic din Europa (Mallory, 1997: 92; Kuzmina, 2007: 326).

Concluzii

Polemica privind adevăratele origini ale Europei, așa cum o știm azi, și asupra migrațiilor care au avut loc de-a lungul timpului pe continentul european este încă deschisă, cu atât mai mult cu cât cele două teorii (anatoliană și cea a stepei) par a fi improbabile în explicarea întregului proces de răspândire indo-europeană și nu conduc la un răspuns exact. În orice caz, datele genetice provenind de la cei 94 de indivizi supuși analizelor sugerează o invazie masivă din

partea de Est a continentului către Europa centrală, acești indivizi fiind cel mai probabil reprezentativi pentru răspândirea limbilor indo-europene, din care au derivat majoritatea limbilor moderne care sunt vorbite astăzi.

BIBLIOGRAFIE

- Anthony, David W., 2010, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton: University Press.
- Bramanti, B, M. G. Thomas, W. Haak, M. Unterlaender, P. Jores, K. Tambets, I. Antanaitis Jacobs, M. N. Haidle, R. Jankauskas, C. J. Kind, F. Lueth, T. Terberger, J. Hiller, S. Matsumura, P. Forster, J. Burger, 2009, “Genetic Discontinuity Between Local Hunter-Gatherers and Central Europe’s First Farmers”, în *Science*, 326, pp. 137-140.
- Brandt, Guido, Wolfgang Haak, Christina J. Adler, Christina Roth, Anna Szécsényi-Nagy, Sarah Karimnia, Sabine Möller-Rieker, Harald Meller, Robert Ganslmeier, Susanne Friederich, Veit Dresely, Nicole Nicklisch, Joseph K. Pickrell, Frank Sirocko, David Reich, Alan Cooper, Kurt W. Alt, 2013, “Ancient DNA reveals key stages in the formation of central European mitochondrial genetic diversity”, în *Science*, 342, pp. 257-261.
- Clackson, James, 2007, *Indo European Linguistics. An introduction*, Cambridge: University Press, pp. 1-24.
- Gamkrelidze, Thomas V. / Ivanov, V. V., 1990, “The early history of Indo-European languages”, în *Sci.Am.*, 262, pp. 110–116.
- Gimbutas, Marija, 1977, “The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe”, în *Journal of Indo-European Studies*, 5, pp. 277-338.
- Gimbutas, Marija, 1980, “The Kurgan wave number 2 (c. 3400-3200 BC) into Europe and the following transformation of culture”, în *Journal of Indo-European Studies*, 8, pp. 273-315.
- Haak, Wolfgang, Iosif Lazaridis, Nick Patterson, Nadin Rohland, Swapan Mallick, Bastien Llamas, Guido Brandt, Susanne Nordenfelt, Eadaoin Harney, Kristin Stewardson, Qiaomei Fu, Alissa Mittnik, Eszter Banffy, Christos Economou, Michael Francken, Susanne Friederich, Rafael Garrido Pena, Fredrik Hallgren, Valery Khartanovich, Aleksandr Khokhlov, Michael Kunst, Pavel Kuznetsov, Harald Meller, Oleg Mochalov, Vayacheslav Moiseyev, Nicole Nicklisch, Sandra L. Pichler, Roberto Risch, Manuel A.

- Rojo Guerra, Christina Roth, Anna Szecsenyi-Nagy, Joachim Wahl, Matthias Meyer, Johannes Krause, Dorcas Brown, David Anthony, Alan Cooper, Kurt Werner Alt, David Reich, 2015, "Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe", in *Nature*, 522, pp. 4-138.
- Hellenthal, Garrett, George B. J. Busby, Gavin Band, James F. Wilson, Cristian Capelli, Daniel Falush, Simon Myers, 2014, "A genetic atlas of human admixture history", *Science*, 343, pp. 747-751.
- Kuzmina, Elena E., 2007, *The Origin of Indo-Iranians*, Boston: Brill, pp. 325-326.
- Lazaridis, Iosif, Nick Patterson, Alissa Mittnik, Gabriel Renaud, Swapan Mallick, Karola Kirсанow, Peter H. Sudmant, Joshua G. Schraiber, Sergi Castellano, Mark Lipson, Bonnie Berger, Christos Economou, Ruth Bollongino, Qiaomei Fu, Kirsten I. Bos, Susanne Nordenfelt, Heng Li, Cesare de Filippo, Kay Prufer, Susanna Sawyer, Cosimo Posth, Wolfgang Haak, Fredrik Hallgren, Elin Fornander, Nadin Rohland, Dominique Delsate, Michael Francken, Jean-Michel Guinet, Joachim Wahl, George Ayodo, Hamza A. Babiker, Graciela Bailliet, Elena Balanovska, Oleg Balanovsky, Ramiro Barrantes, Gabriel Bedoya, Haim Ben-Ami, Judit Bene, Fouad Berrada, Claudio M. Bravi, Francesca Brisighelli, George B. J. Busby, Francesco Cali, Mikhail Churnosov, David E. C. Cole, Daniel Corach, Larissa Damba, George van Driem, Stanislav Dryomov, Jean-Michel Dugoujon, Sardana A. Fedorova, Irene Gallego Romero, Marina Gubina, Michael Hammer, Brenna M. Henn, Tor Hervig, Ugur Hodoglugil, Aashish R. Jha, Sena Karachanak-Yankova, Rita Khusainova, Elza Khusnutdinova, Rick Kittles, Toomas Kivisild, William Klitz, Vaidutis Kucinskas, Alena Kushniarevich, Leila Laredj, Sergey Litvinov, Theologos Loukidis, Robert W. Mahley, Be'la Melegh, Ene Metspalu, Julio Molina, Joanna Mountain, Klemetti Nakkalajrvi, Desislava Nesheva, Thomas Nyambo, Ludmila Osipova, Juri Parik, Fedor Platonov, Olga Posukh, Valentino Romano, Francisco Rothhammer, Igor Rudan, Ruslan Ruizbakiev, Hovhannes Sahakyan, Antti Sajantila, Antonio Salas, Elena B. Starikovskaya, Ayele Tarekegn, Draga Toncheva, Shahlo Turdikulova, Ingrida Uktveryte, Olga Utevska, Rene' Vasquez, Mercedes Villena, Mikhail Voevoda, Cheryl A. Winkler, Levon Yepiskoposyan, Pierre Zalloua, Tatijana Zemunik, Alan Cooper, Cristian Capelli, Mark G. Thomas, Andres Ruiz-Linares, Sarah A. Tishkoff, Lalji Singh, Kumarasamy Thangaraj, Richard Villems, David Comas, Rem Sukernik, Mait Metspalu, Matthias Meyer, Evan E. Eichler, Joachim Burger, Montgomery Slatkin, Svante Pääbo, Janet Kelso, David Reich, Johannes Krause, 2014,

- “Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present day Europeans”, in *Nature*, 513, pp. 409-413.
- Mallory, James Patrick, 1990, “In search of the Indo-Europeans; Language, Archaeology and Myth”, in *Journal of Field Archaeology*, 17 (1), pp. 89-93.
- Mallory, James Patrick., 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Purcell, Shaun, Daly Mark J., Sham Pac C., 2007. “WHAP: Haplotype-based Association Analysis”, in *Bioinformatics*, 23 (2), pp. 200-256.
- Skoglund, Pontus, Helena Malmström, Maanasa Raghavan, Jan Storå Per Hall, Eske Willerslev, M. Thomas P. Gilbert, Anders Götherström, Mattias Jakobsson, 2012, “Origins and Genetic Legacy of Neolithic Farmers and Hunter-Gatherers in Europe”, in *Science*, 336, pp. 466-469.
- Strachan, T., Read Andrew P., 1999, *Human molecular genetics*, New York: Wiley-Liss, pp. 10-23.
- Villar Francisco, 1996, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid: Gredos.

Anexe

Figura 1. *Ipoteza anatoliană*

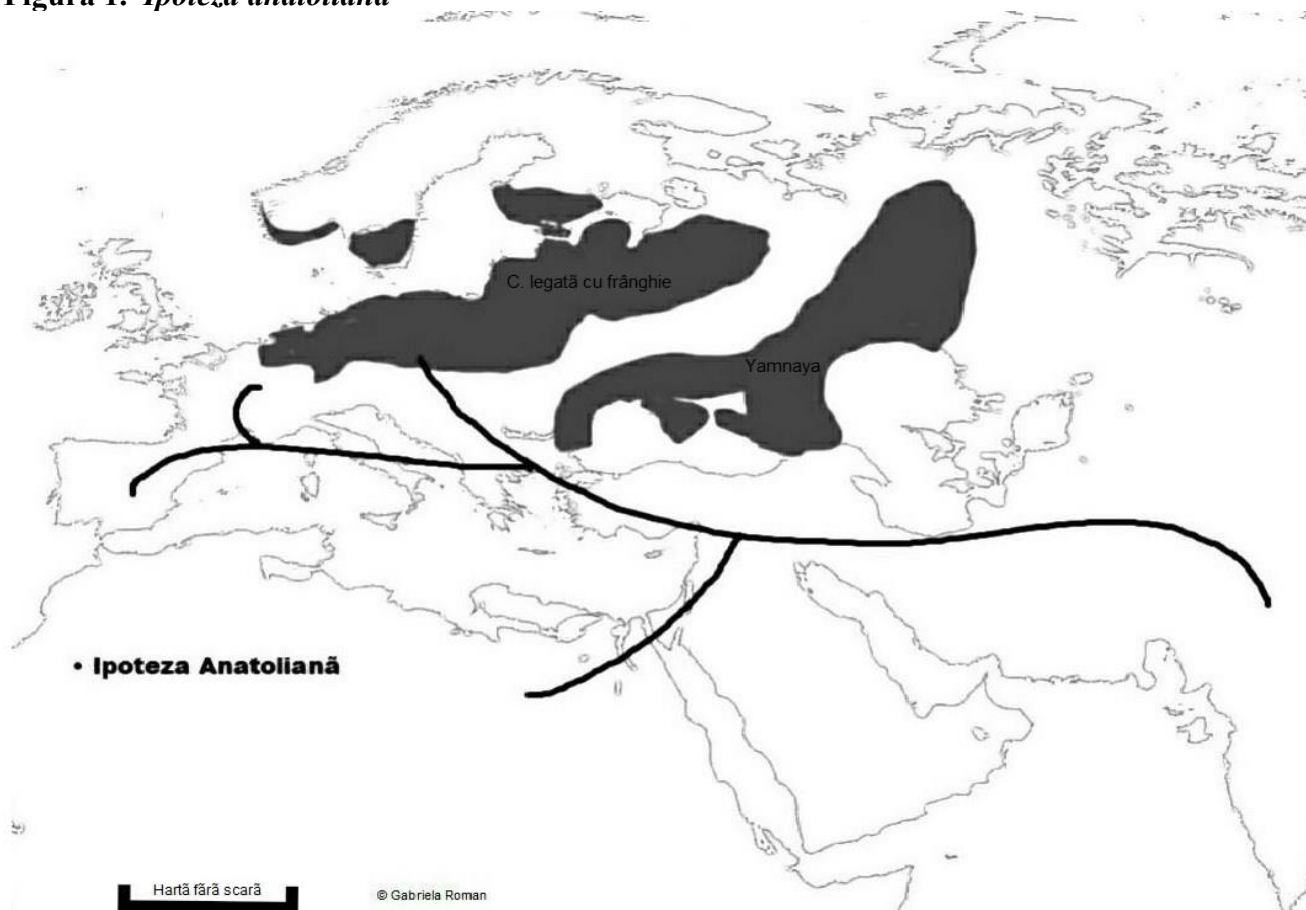
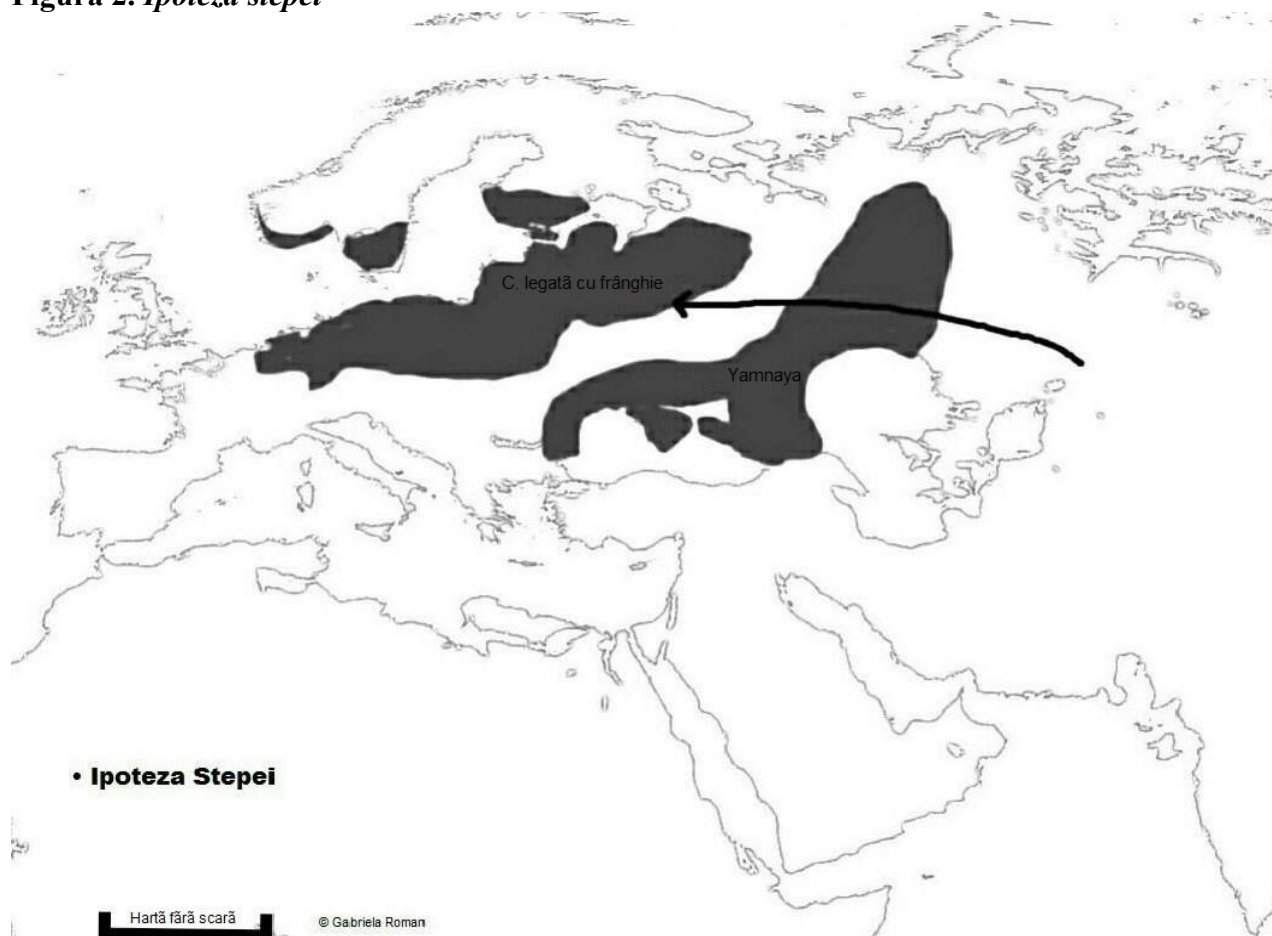


Figura 2. *Ipoteza stepei*



Sebastian Ștefănuță

Pledoarie pentru o bună delimitare a științelor socio-culturale

Idea și îndemnul acestui articol,* către o separare corespunzătoare a obiectelor și metodelor științelor socio-culturale – folclorul, etnografia, etnologia, antropologia culturală și socială, sociologia etc.¹ –, pleacă de la observația că uneori, în spațiul universitar și academic românesc actual, limitele dintre aceste discipline sunt nepermis de ușor încălcate, ajungându-se la un fel de *melting-pot* disciplinar, în care, cu o formulă poetică, „unul e în toți, tot astfel precum una e în toate.” Recunoaștem însă și o excepție: sociologia, care pare să fi avut și să-și mențină o identitate proprie. Ne întemeiem, așadar, demersul pe observație, care, mai curând observație de simț comun, este fără îndoială penetrată de o cotă ridicată de subiectivitate. Înseamnă că, epistemologic, rămânem încă în zona enunțurilor *ipotetice*.

Paradigma științifică post-modernă a consacrat multi și interdisciplinaritatea. Aceasta nu înseamnă însă estomparea identităților disciplinare până la punctul în care oricărui conținut i se poate atașa orice etichetă. Din contră, existența disciplinelor cu profil bine configurat este o

* Este vorba de un articol pe baza căruia am ținut comunicarea cu același nume la sesiunea de comunicări științifice „Spiru Haret – personalitate exemplară a învățământului, științei și culturii românești”, organizată de Facultatea de Sociologie-Psihologie a Universității Spiru Haret, în data de 10 decembrie 2010. Textul de față a trecut, bineînțeles, printr-un proces de actualizare. Mulțumim și pe această cale organizatorilor.

¹ Tema adecvatei separări disciplinare m-a preocupat îndeaproape, tratând-o și în alte texte precum „Câteva considerații legate de universul etnologiei” (în *Caietele ASER* [Asociația de Științe Etnologice din România], nr. 5 / 2009, București, Editura Tracus Arte, 2010, pp. 23-31), sau, “Some reflections on the univers of ethnology and its related sciences” (în *Annals of the University of Bucharest – Philosophy series*, number 1 / 2104, pp. 77-86). Unele pasaje din textul prezent posibil să fie regăsite și în textele menționate.

condiție necesară de apariție a interdisciplinarității (Geană, 2005: 12). Această interogare – asupra identităților disciplinare, nu este nici nouă, nici specific românească. Confruntat cu ea, Paul H. Stahl (1989: 148) își mută interesul la *probleme*, iar nu la *numele* disciplinelor cu care sunt atacate aceste probleme. Totuși, suntem de părere că *o atare atitudine științifică, intens marcată sintetic, este recomandabilă specialiștilor cu îndelungată experiență*, cărora dacă nu *definiția*² fiecărei științe înainte menționate, cel puțin *orizontul* ei, le este familiar. În ceea ce privește specialiștii în formare – ne referim la studenți, în sprijinul lor venind pledoaria noastră –, curricula elaborată după acest principiu îi poate aduce într-o stare de totală confuzie (deci neînțelegere) atunci când sunt nevoiți să răspundă la întrebarea „Ce fac ei de fapt?” Acest lucru cu atât mai mult când se pun etichete noi unor conținuturi până de curând altfel etichetate.

Semnalăm și câteva situații în sprijinul afirmației noastre: la un masterat de antropologie socială, unii masteranzi se tot întreabă care este, în cele din urmă, diferența dintre antropologia socială și sociologie. Sub titulatura „Antropologie Culturală”, un alt masterat reunește cursuri cărora li s-ar potrivi mai bine „Folclor și Etnografie”. Sau: un curs de etnologie a comunităților își lansează ideea etnologică în primele minute din întâia sa desfășurare, după care un semestru întreg sprijină această singură idee cu ilustrări etnografice. Cine știe, etnologia dintr-o dată se va fi redus la atât! Iar exemplele pot continua.

Conștient parcă de această obiecție, P. Stahl n-o lasă nerezolvată. Putem aborda *problema*, însă în cadrul unei formări în care „oricare ar fi domeniul în care am vrea să ne specializăm, trebuie să dobândim totodată profilul cel mai larg cu putință.” Iar „dacă primim o formare specializată, nu trebuie să uităm disciplinele învecinate” (ibidem). Cu certitudine, formarea plenară respectând identitățile disciplinare ar fi fost în asentimentul marelui reformator – de mai bine de o sută de ani reper al reformatorilor ulteriori – al învățământului românesc, Spiru Haret. Însăși educația sa științifică,³ cu o licență în matematică și una în fizică, cu un doctorat în astronomie, cu o operă de maturitate, *Mécanique Sociale*, în care implică aparatul matematic în analiza fenomenului social, ne îndreptățește să credem că ar fi luptat pentru conținuturi *corespunzător* etichetate în planurile-cadru școlare, indiferent de domeniul vizat. Dealtfel, în întreaga sa activitate, acest lucru a și făcut, militând neîncetat pentru buna adecvare dintre formă și conținut. Referirea la acest jalon al învățământului românesc reprezintă încă un punct de ancorare a pledoariei noastre.

² De acord fiind cu Paul H. Stahl (1989: 146) că „încă nu a fost inventată” o „adevărată, singură definiție a unei științe sociale, acceptată de toți.”

³ Educație care-i impune utilizarea unor concepte și definiții clare și bine delimitate.

Apelul la tradiție îl poate face însă și întreaga stare de fapt semnalată la începutul lucrării. Ea pare să fie susținută de istoria definițională (ontologică și metodologică) a disciplinelor noastre. O detaliată (dar, pentru noi cei de astăzi, parțială) trecere în revistă a definițiilor foclorului, etnografiei, etnologiei și antropologiei este realizată în lecția de deschidere a cursului „Introducere în Etnografie și Folclor”, ținută de Romulus Vuia la Universitatea din Cluj, la 9 noiembrie 1926. Remarcăm, înainte de toate, excelenta intuiție didactică a profesorului Vuia: în contextul în care nu exista niciun consens privind identitatea disciplinelor menționate, este de datoria dascălului – o cerință deontologică aproape – să prezinte studenților această situație în chiar lecția de deschidere. De atunci și până astăzi lucrurile s-au mai schimbat, și chiar dacă nu avem *definiții* precise, fiecare disciplină și-a configurat totuși un *orizont* propriu de fapte, cunoaștere și metode.

Revenind la istoria definițională a disciplinelor de care suntem preocupați, selectăm la întâmplare din prelegerea lui R. Vuia câteva momente relevante pentru eforturile seculare de precipitare identitară. Astfel, către sfârșitul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, etnologia devine aproape sinonimă cu antropologia, la rândul ei sinonimă cu ceea ce astăzi înțelegem prin *antropologie fizică* (Vuia, 1975: 5). În 1885, la Paul Topinard, *etnografia generală*, preocupată de elementele comune la toate popoarele, venea să înlocuiască ceea ce până atunci se așezase sub eticheta etnologiei. „Etnologia” urma să fie părăsită o vreme în Franța, dar și în alte părți, fenomen ce avea să se manifeste în primele decenii ale secolului al XX-lea și în literatura științifică română. În Anglia, la jumătatea secolului al XIX-lea, prin demersurile lui William Thoms, apăruse *folclorul*, preocupat de colectarea „manierelor, obiceiurilor, ceremoniilor, superstițiilor, baladelor, proverbelor” (Thoms, 1965: 5), despre care se credea că vor dispărea curând din uzul popular sub ofensiva modernității. În Germania însă, folclorul și etnografia au același obiect (obiceiuri, credințe, literatură populară, așezări, case, port, tehnică, ocupații, artă populară etc.), cu deosebirea că folclorul (*Volkskunde*) se ocupă cu mărturiile civilizațiilor populare din țările Europei, în timp ce etnografia (*Völkerkunde*) se raportează la populațiile primitive (Vuia, 1975: 19).⁴ Aceeași lipsă de consens se manifestă și la noi; de exemplu, în 1910, Ovid Densușianu, în dezacord cu școala germană, exclude portul, arta populară etc. din folclor, atribuindu-le etnografiei, pe care o consideră știință *auxiliară* a folclorului (*ibidem*, 22-23). La George Vâlsan (1927), etnografia este în primul rând știință descriptivă a unui popor, sub

⁴ În realitate, *Volkskunde* ca studiu exclusiv al culturii germanice (Conte, 1999: 270), iar *Völkerkunde* ca studiu al popoarelor din zonele îndepărtate colonizate.

nenunărate aspecte – înfățișare fizică, limbă, cultură materială și spirituală etc. –, în timp ce folclorul este *ramură a etnografiei*, preocupată de aspecte din domeniul culturii spirituale, precum poezie populară, basme, ghicitori, credințe etc. (Vâlsan, apud Vuia, 1975: 25).

Considerăm însă că din soluția⁵ istorică se precipită în cele din urmă *orizonturi* disciplinare. Astfel, delimitările trasate de Claude Lévi-Strauss în „Locul antropologiei în cadrul științelor sociale și problemele puse de predarea ei”, articol din 1954, ulterior preluat în *Antropologia structurală* (1958), reprezintă un moment de maturitate în devenirea ontologică, gnoseologică și metodologică a disciplinelor noastre, reunind sub aripa lor conceptuală acele nuclee noționale pe care le întrezărim ori de câte ori ne referim la una sau alta dintre discipline. Separarea nu este însă rigidă, C. Lévi-Strauss considerând că etnografia, etnologia și antropologia reprezintă *trei etape sau momente ale aceleiași cercetări* (Lévi-Strauss, 1978: 430), ceea ce ne aduce aproape de recomandarea formării plenare la P. Stahl. Așadar,

„[S]e pare că toate țările concep *etnografia* în același fel: *observație și descriere, muncă de teren* (...) O monografie referitoare la un grup destul de restrâns pentru ca autorul să fi putut strânge cea mai mare parte a informației sale datorită unei experiențe personale constituie tipul însuși al studiului etnografic. Vom adăuga numai că etnografia înglobează de asemenea metodele și tehnicile care se referă la munca de teren, la clasificarea, la descrierea și la analiza fenomenelor culturale particulare (fie că este vorba de arme, unelte, credințe sau instituții)” (ibidem, 428) (*italicele ns., S. Ș.*).

Vom face observația că Școala de sociologie rurală de la București impusese deja și ideea de monografie realizată în echipă, ceea va fi permis ulterior tratarea etnografică a unor *regiuni*⁶ întregi. După caracterizarea etnografiei și precizarea că studiul obiectelor materiale se poate continua în muzeu, C. Lévi-Strauss trece la etnologie:

„În raport cu etnografia, etnologia reprezintă *un prim pas spre sinteză*. Fără a exclude observația directă, ea tinde spre concluzii suficient de largi, oricât de greu ar fi de a le întemeia exclusiv pe cunoștințe din prima sursă. Această sinteză se poate opera în trei direcții: geografică, dacă dorim să integrăm cunoștințe relative la grupuri învecinate; istorică, dacă urmărim reconstituirea trecutului uneia sau a mai multor populații; în sfârșit, sistematică, dacă izolăm, pentru a-i acorda o atenție specială, un anumit tip de tehnică, de cutumă sau de instituție” (ibidem, 429) (*italicele ns., S. Ș.*).

⁵ „Soluție” în înțelesul pe care îl are în chimie.

⁶ Recomandăm aici excelenta monografie a *Țării Bârsei*, sub coordonarea lui Nicolae Dunăre. Din păcate, în anii '70 ai secolului trecut, au apărut numai două volume din cele trei planificate.

În sfârșit, ajungem și la antropologia socio-culturală:

„Dimpotrivă, oriunde întâlnim termenii de antropologie socială sau culturală, ei sunt legați de *a doua și ultima etapă a sintezei*, luând ca bază concluziile etnografiei și etnologiei. În țările anglo-saxone, antropologia vizează o cunoaștere globală a omului, cuprinzând subiectul în toată extinderea lui istorică și geografică, aspirând la *o cunoaștere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane*, de la, să spunem, hominizi până la rasele moderne și căutând să ajungă la concluzii, pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societățile umane, de la marele oraș modern până la cel mai mic trib melanezian” (Lévi-Strauss, 1978: 429-430) (*italicele ns., S. Ș.*).⁷

În ceea ce privește folclorul, căruia C. Lévi-Strauss nu-i oferă o circumscriere în articolul menționat, privind la preocupările constante ale folcloriștilor de la noi din țară constatăm adeziunea la „sensul restrâns” al acestuia, de sorginte engleză, la care se adaugă explicit muzica și coregrafia. Până la o cercetare atentă și a contextului internațional, afirmația lui Nicole Belmont (199: 253), că „termenul a dispărut din limbajul științific”, o preluăm cu rezerve.⁸

Cu pledoaria noastră, susținută și în alte împrejurări, am intrat uneori în polemică. Cineva⁹ ne spune că astfel de dispute teoretice nu mai sunt de relevanță la simpozioanele din afara țării, riscând să ai o contribuție lipsită de interes. Suntem de acord, observând că antropologia culturală americană pune la loc de cinste etnografia, făcând din ea un fel de modă post-modernă. Suntem de acord, lucrând la traducerea unui volum colectiv coordonat de Laura Rival, editat la Berg, Oxford, *Viața socială a arborilor. Perspective antropologice asupra simbolismului arborelui*, cu

⁷ Raportul exact între cele trei etape nu este totuși ușor de înțeles. De exemplu, din lectura unui text cu unele puncte tematice comune cu textul de față, *Anthropology's Long Journey to Professionalization. Some Problems with Cultural Anthropology in Romania*, semnat de Gheorghiță Geană, subînțelegem că una este să vorbești despre etnografie ca „nivel empiric al antropologiei” (Geană, 2002: 100), și alta, deci, ca disciplină științifică de sine stătătoare. O analiză detaliată a raportului dintre cele trei etape ar fi de natură să supra-solicite concentrarea cititorului la logica textului, deja suprasolicitată până acum. De aceea, mai bine ca ea să fie făcută într-un studiu separat.

⁸ Nu cumva Nicole Belmont să fi făcut o generalizare pripită luând ca reper situația din Franța, unde termenul „folclor” nu s-a impus niciodată. Probabil că C. Lévi-Strauss ar considera folclorul ca una dintre ramurile etnografiei, care „rupe” din aceasta oralitatea populară și coregrafia. Recunoaștem însă că statutul folclorului este încă problematic. Ni se confirmă acest lucru și prin întrebarea pusă la sesiunea de comunicări amintită la nota 1, de către conf. univ. dr. Aurel David: ar exista vreun termen (se subînțelege românesc) care să poată înlocui „folclorul”?

⁹ Numele (de profesori, instituții, persoane etc.) nu au importanță. Ne interesează caracterizarea unei *stări de fapt*.

autori din toată lumea; deși limbajul academic ar fi solicitant și pentru specialiști îndelung exersați în științele umane (incluzând și psihologia) și chiar științele naturii (botanica), nu rămânem niciun moment cu impresia că distincția dintre disciplinele cu care ne ocupăm ar fi neclară. În aceste condiții, un articol-pledoarie de felul celui de față nu își are rostul. La noi însă, își are rostul, și oriunde ne întâlnim cu o situație asemănătoare.

Altcineva¹⁰ ne recomandă o atitudine de tip *politically correct*: să lăsăm lucrurile așa cum sunt, să nu intrăm în dispute inutile, să descoperim și să spunem lucruri cu adevărat noi și interesante. Solcitându-i însă cu împrumut o *Antropologie a globalizării*, de curând publicată de un autor român, ni se atrage atenția că bibliografia nu conține referiri la nicio lucrare din literatura de specialitate antropologică. Ce mai contează! Într-o lume *politically correct*, se pot face trimiteri oriunde. În sfârșit, o a treia persoană, considerând că nu reușim să înțelegem prea bine despre ce este vorba, încearcă să ne lămurească printr-o scurtă prelegere: antropologia socială, specifică Franței, trebuie separată de zona anglo-saxonă, uitând că primul curs de antropologie socială a fost ținut în 1908 de James Frazer la Liverpool, iar una dintre operele lui Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structură și funcție în societatea primitivă*, a fost tradusă și în românește.

Altădată am încercat să deslușim (o parte din) cauzele acestei situații. Ni se spune că e vorba de *nomenclator*. Ceea ce înțelegem este că un curs, sau masterat de *etnografie*, etichetat cu „etnologie”, are șanse mai mari să fie acceptat de factorii universitari de decizie, și probabil mai atrăgător pentru studenți. „Etnografia” ar fi, așadar – în contra-sens cu prestigiul său american –, un termen perimat, care, în condițiile unui *învățământ de subzistență*,¹¹ mai mult încurcă.¹² De fapt, se pune o etichetă nouă unor conținuturi neschimbate. Ajunși în acest punct, ne reîntâlnim cu Spiru Haret și cu al său *Raport general asupra învățământului secundar prezentat domnului ministru al Instrucțiunii Publice și Cultelor* (1884), în care se evidențiază existența unor forme

¹⁰ Dealtfel, un reputat profesor care se descurcă cu precizie ori de câte ori trebuie să opereze cu delimitările disciplinare.

¹¹ Folosim sintagma de *învățământ de subzistență* prin analogie cu *agricultura de subzistență*. Pe scurt, un învățământ în care profesorul, într-un sistem marcat de incertitudine, ajunge să fie interesat de propria supraviețuire (atât în sens propriu, cât și figurat), iar nu de calitatea actului didactic.

¹² Cum se întâmplă însă uneori în științele umane și umaniste, realitatea științifică pare a se derula după o ontologie proprie, indiferentă parcă la „nomenclator”. Ioana-Ruxandra Fruntea (2015: 33) observă cu justețe că „certitudinea etnologiei [în România] rămâne *terenul*”, teren care, așa cum argumentează „cei mai buni autori” [români], „prin *lucrările lor*”, presupune de fapt „necesitatea de a începe întotdeauna de la delimitarea, observarea și descrierea de tip *etnografic*” (*italicele ns., S. Ș*).

instituționale noi așezate pe fonduri preexistente, aceleași de dintotdeauna. De pildă, o serie de gimnazii nefuncționale vor fi fost transformate în școli reale, cu singura diferență că studiul limbilor greacă și latină este înlocuit cu studiul limbii germane (Schifirneț, 2010: 23). Rugăm cititorul să tragă singur concluziile!

Lăsăm la urmă sociologia, despre care spuneam la începutul articolului nostru că are o identitate proprie. Acest „lux” considerăm că se poate „permite” din cel puțin două rațiuni: o nobilă tradiție ancorată într-o Școală de sociologie rurală apreciată pe întreg mapamondul, și o utilitate (cerere) publică imediată; de pildă, sondajele de opinie vor fi devenit parte componentă a unui cotidian îndeobște recunoscut. Faptul că sociologia are o identitate disciplinară nealterată nu poate fi decât benefic pentru celelalte științe socio-culturale analizate aici. Altfel, problemele semnalate vor fi fost de două ori amplificate prin febrila căutare de sine a sociologiei. Ne raliem acelor păreri (Chelcea, 2002: 22; Nadel, 1963: 90) conform cărora sociologia nu poate să nu fie parteneră oricărei științe *socio*-culturale. În caz contrar, s-ar trata un „întreg bi-dimensional numai sub un singur aspect” (Nadel, 1963: 90).

Către final, revenim la învățământ, acolo unde se află cheia pledoariei și problemelor noastre. O inițiere solidă a studenților în specificul fiecărei discipline menționate va avea ca efect evitarea multora dintre confuziile de mai târziu. Dar acest principiu considerăm că este valabil pentru învățământ în general. Ne întâlnim aici pentru a treia oară cu Spiru Haret, amintind de o altă lucrare a sa, *Chestia țărănească*, în care direcția principală de acțiune a învățământului era „luminarea păturii țărănești” și „scoaterea de sub robia celorlalte clase” (Haret, apud Schifirneț, 2010: 42). Această luminare însemna în primul rând alfabetizarea, culturalizarea și inițierea în tehnici moderne de cultivare a pământului (cea mai importantă fiind lucrarea sa în comun) a ceea ce S. Haret numește „talpa țării”. Astăzi, clasa socială de „țăran” cu care lucrează S. Haret, sociologic este imposibil de găsit. Găsim însă o altă „talpă a țării”, alcătuită din categorii sociale de diverse orientări, cu risc de a intra într-un alt „întuneric”, descris (și deplâns), printre alții, de Alexis-Charles-Henry Clérel de Tocqueville și Constantin Noica. Asumându-ne o exprimare marcată de geometrism dar lipsită de finețe, l-am putea numi *întunericul vulgarității, prostului gust și submediocrității*. Un rol important al învățământului este și acela de a lumina în acest întuneric. Dar luminarea înseamnă, atunci când vederea este bună, claritate a celor văzute. Aici ne întoarcem la cei care vor fi înțeles printre primii acest lucru: Platon și Aristotel.

În final, este de semnalat faptul că situațiile descrise în acest text nu sunt specifice doar României. Depășind granițele României, luând în considerare de fapt centrul, estul și sudul

Europei,¹³ vom observa apariția aceluiași probleme. Ne întrebăm dacă nu cumva acestea sunt generate pe fondul existenței unei anume tradiții în științele socio-culturale încă inadecvat conștientizată, deocamdată în majoritatea cazurilor doar (auto)critică (ca fiind influențată de o ideologie perimată odată cu căderea comunismului¹⁴). În confruntarea cu alte tradiții, considerate reper (din zone și țări precum Marea Britanie, Franța, Germania și Statele Unite ale Americii¹⁵), nereușind să-și asume cu demnitate o personalitate proprie, având o comunicare deficitară, corelat și cu alți factori (dintre care factorul economic este de primă importanță), fenomenele generate nu pot fi decât cele semnalate aici.

BIBLIOGRAFIE

- Belmont, N, „Folclor”, 1999, în Pierre Bonte și Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași: Polirom, pp. 252-253.
- Chelcea, Ion, 2002, *Privire către noi înșine, ca popor*, Pitești: Editura Universității din Pitești.
- Conte, Edouard, 1999, „Germană (Țări de limbă). Antropologia de limba germană”, în Pierre Bonte și Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași: Polirom, pp. 270-271.
- Geană, Gheorghiță, 2002, “Anthropology’s Long Journey to Professionalization. Some Problems with Cultural Anthropology in Romania”, în Peter Skalník (ed.), *The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague: Set Out, pp. 99-113.
- Geană, Gheorghiță, 2005, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, București: Criterion Publishing.
- Frunțelată, Ioana-Ruxandra, 2015, „Profesiune și ficțiune”, în *Steaua* (revistă lunară editată de Uniunea Scriitorilor din România), anul LXVI, nr. 7-8 (801-802), iulie-august, pp. 32-33.
- Lévi-Strauss, Claude, 1978, *Antropologia structurală*, București: Editura Politică, traducere de I. Pecher.

¹³ „Centru”, „est” și „sud” în înțelesul geografic (România, în acest înțeles, nu a fost niciodată așezată în sud-estul Europei, cum se tot susține). Pentru acest areal, recomandăm volume precum Peter Skalník (ed.), *The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague: Set Out, 2002, sau *Ethnologia Balkanika* 17, 2014.

¹⁴ Deși această tradiție a început cu mult înaintea instaurării comunismului.

¹⁵ În legătură cu aceste tradiții, recomandăm *One Discipline, Four Ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2005, volum colectiv scris de nume cu îndelungi cariere în lumea antropologiei socio-culturale, Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin și Sydel Silverman.

- Nadel, S. F., 1963, *The Foundations of Social Anthropology*, London: Cohen & West Ltd.
- Schifirneț, Constantin, 2010, „Spiru Haret, reformatorul societății românești”, în *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. I: *Oficiale*, București: Comunicare.ro, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Constantin Schifirneț, prefată de Remus Pricopie, pp. 13-42.
- Stahl, Paul H, 1989, „La 'vraie' definition des sciences sociales”, în Paul H. Stahl (sous la rédaction de...), *Recueil*, V, în colecția „Etudes et documents balkaniques et méditerranéens”, 14, Paris, pp. 146-149.
- Thoms, William, 1965, „Folklore”, în Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, University of California at Berkely, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., pp. 4-6.
- Vuia, Romulus, 1975, *Studii de etnografie și folclor*, vol. I, București: Minerva.

Marian Nuțu Cîrpaci

Poporul rom, popor al limbii. Aspecte de luat în seamă în încercările de a stabili o limbă literară

Romii din România sunt extrem de eterogeni. Ei se pot împărți în zeci de categorii și sub-categorii, după diverse criterii. Criteriul lingvistic ar fi cel mai corect, acesta reprezentând elementul major în jurul căruia se poate vorbi de (re)formarea unei identități și, în plus, modul în care romii înșiși se deosebesc unii de alții. Din punctul de vedere al fiecărui grup, romii *autentici* sunt doar aceia care vorbesc corect limba romaní, corectitudine însemnând doar graiul¹ unei singure grupe. Canonul după care este judecată corectitudinea celui alt grai rom este asemănarea cu propriul grai. De exemplu, *ceilați* nu sunt romi adevărați, pentru că rostesc *khăr* cuvântul *kher* – „casă”. Deci vorbim despre principiul *shiboleth*², deși romii sunt de acord că toți sunt romi dacă folosesc expresia *Me som/sim/hom rom* – „eu sunt rom”. Dacă poporul evreu este denumit poporul Torei, pentru că prin Biblie și-a păstrat identitatea, atunci, pe bună dreptate, putem considera că *poporul rom este un popor al limbii*. Prin limba romaní, romii și-au păstrat identitatea, folosind limba ca un veritabil refugiu, reușind, în Spania de exemplu, să evite interzicerea vorbirii limbii romaní impusă în 1633 și din nou în 1783. Împărăteasa Maria Tereza, împărăteasa Imperiului Habsburgic, care le-a propus romilor să se numească *uj-maghiar*, le-a luat copiii de 4 ani cu forța, repartizându-i în orașe vecine, cel puțin o dată la doi ani, fiind ținuti departe de părinții lor. Romii gabori nu au avut voie să se căsătorească între ei în urma decretelor

¹ Despre raportul dialect / grai / subgrai în cazul limbii romaní, vezi mai jos în text.

² <http://www.thefreedictionary.com/Shiboleth>: un cuvânt sau pronunție care distinge membrii unui grup de altul.

Mariei Tereza și ale fiului ei, Iosif al II-lea, dar erau încurajate căsătoriile mixte.³ Romii mergeau la școală, însă limba nu și-au uitat-o, deși dacă erau prinși că o vorbesc erau pedepsiți cu 24 de lovituri de nuia. Iată o descriere a situației din acele timpuri dintr-un jurnal de călătorie al unui călător francez, tradus de scriitoarea Claudia Mayerhofer în *Dorfzigeuner: Kultur und Geschichte der Burgenland-Roma von der Ersten Republik bis zur Gegenwart*⁴:

„Într-o zi frumoasă, funestă pentru acei oameni care nu o pot evoca fără a recădea în teroare, au apărut soldați cu căruțe și i-au luat pe toți copiii țigani de la cei de care tocmai s-au despărțit până la tinerii căsătoriți, încă în hainele de la nuntă. Disperarea acestor bieți oameni era de nedescris. Părinții s-au aruncat la pământ în fața soldaților și s-au agățat de căruțele care le luaseră copiii. Au fost respinși cu lovituri de băte și de paturi de puști și, incapabili să mai urmeze căruțele, cu tot ce aveau ei cel mai de preț – adică carne din carnea lor – mulți dintre ei s-au sinucis. Nimic nu a putut să-i convingă pe Zigains (țigani) de grandoarea morală a acestei măsuri sau de utilitatea sacrificiilor lor” (în traducerea Claudiei Mayerhofer, 1987: 26).

Populațiile de romi din România

Vom încerca să facem, pentru o minimă orientare, o prezentare sumară a populațiilor de romi din România, lipsită de sistematizare, dar având în vedere tot timpul și *modul după care romii înșiși se deosebesc*. Cei mai vizibili romi ar fi cei ale căror soții sunt îmbrăcate tradițional, deși nu îmbrăcăminte este cel mai hotărâtor criteriu de recunoaștere, ci limba. Aceștia sunt gaborii, pletoșii, corbenii, boldenii și toți aceia care încă își mai spun *rom romane* (autentici). Există o veritabilă concurență între toate triburile rome în ceea ce privește puritatea genetică demonstrată cu întâietatea propriului dialect. În general, toate grupurile rome se consideră fiecare în parte romi adevărați, ceilalți nefiind romi adevărați, ci fie străini, fie *kashtale*. *Kashtaleii* sunt de fapt rudarii, cei care lucrează lemnul. *Kasht* în romaní și hindi înseamnă „lemn”. Rudarii și-au uitat limba acum multe sute de ani; deși trăsăturile lor sunt de romi, ei se declară descendenții dacilor. Se folosesc ca argument de maxima *eu nu sunt țigan că nu știu țigănește*. Propriile mele investigații dovedesc că rudarii nu știu că țiganii (athinganoii) nu au fost un popor, neavând deci o limbă proprie, căci athingan putea fi orice cetățean al Imperiului Bizantin. Athinganoii au fost o

³ Împăratul Iosif al II-lea, *De Domiciliatione et Regulatione Zingarorum*, Viena, 1783.

⁴ http://romanikultura.ro/docs/Istorie/3.1_Imperiul_Austro_Ungar_RO.pdf

sectă gnostică creștină, cu care romii au fost confundați datorită stării de ȱigănie (sclavie) în care au ajuns. Se pare că athinganoidii au fost sclavi înaintea romilor.⁵

Gaborii au în general tenul deschis. Dacă se naște unul între ei cu pielea neagră este numit automat *Kalo* – „negrul”. De ce sunt aproape toți gaborii albi? Simplu, pentru că s-au căsătorit cu ungurii în urma decretului împăratesei Maria Tereza. Acum un an am întâlnit în Gara de Nord din București trei romi gabori albi. I-am întrebat de ce sunt ei albi. Mi-au răspuns că sunt negri. Eram foarte contrariat, căci aceștia erau într-adevăr albi. Ei stăruiau că sunt negri, și nu albi, considerându-se chiar jigniți. Nu am înțeles clar dacă ei se refereau la autonimul *kalo*, adică traducerea sinonimului autonim *rom* (*rama* – „cel negru”, în sanscrită), sau ei chiar se auto-percepeau cromatic ca fiind negri. Aflăm de la Nicolae Gheorghe (2012: 332) că gaborii se numesc „gabori” pentru că principele Transilvaniei, Gabor Bethlen, le-a dat voie strămoșilor lor să poarte pălării mari. Deși gaborii vorbesc ca romii din Banat, amestecând limba cu cuvinte maghiare, ei se deosebesc de ceilalți prin conservatorism, practicând cea mai strictă endogamie. Gaborii confecționează burlane, sau vând haine, parfumuri, covoare, etc. Ei afirmă că doar ei sunt romi adevărați, pentru că poartă pălărie și mustață. Romul *pakivalo*⁶ la unii gabori este foarte important, este chemat la nunți, botezuri și înmormântări, și este plătit pentru simpla lui prezență la aceste evenimente cu sume fabuloase, de ordinul zecilor de mii de euro. Prezența unui rom *pakivalo* la astfel de evenimente festive aduce mare prestigiu familiei. Acest fapt mi-a fost relatat de o familie de gabori originară din Satu-Mare. Romii *pakivale* din Caransebeș însă nu practică acest obicei, în care se exagerează rolul romului *pakivalo*. Probabil că acea populație de gabori nu are în rândurile ei romi *pakivale*, și atunci singurul mod prin care își pot afirma statutul este plățirea cu sume exorbitante a participării unui astfel de rom la evenimente importante.

Pletoșii purtau părul mare, iar cocalarii confecționau obiecte de os (*kokalo* – „os”), deși fiii lor nu mai știu de ce se numesc așa. Corbenii și-au luat numele acesta pentru că strămoșii lor locuiau în satul Corbeni. Au fost și ei căldărari. În opinia noastră, romii tismănari sunt urmașii sclavilor Mănăstirii Tismana. Sunt două tipuri de romi tismănari, cei care știu romaní, și care sunt de fapt ursari, și tismănarii care nu știu romaní. Lăieșii sunt și ei împărțiți în vorbitori și nevorbitori. Sunt tot ursari, ca și cocalarii. *Laie* în româna veche însemna negru. Lăieșii au fost

⁵ Despre împrejurările în care romii au ajuns să fie confundați cu athinganoidii, vezi articolul nostru „Între un exonim și un antonim, sau o suprapunere medievală”, din numărul 1, volumul 1 / 2015 al *Anuarului Societății Prahovene de Antropologie Generală*, Ploiești, Editura Mythos, pp. 25-42.

⁶ Despre romul *pakivalo*, vezi textul nostru „*Pakivalo* – o problemă nouă”, în curs de publicare la *Gazeta cărților*, nr. 5-8 / 2016, Ploiești.

lăutarii din trecut. Cocalarii se deosebesc de ursari tot prin pronunția diferită a unor cuvinte române. Un cocalar va zice *hima kher* – „am casă”, iar un ursar va zice *sima kher*. Cocalarii sunt de fapt așa-zișii romi carpatini. Boldenii sunt și ei ursari, care au început să vândă flori, după ce au abandonat jucatul ursului. Ursarii se duceau în munți, umpleau un butoi cu miere și țuică, ademenind un pui de urs. Apoi ursulețul fiind amețit, putea fi prins cu ușurință. După o anumită perioadă, ursulețul era semi-domesticit și învățat să danseze pe muzică ritmată și, astfel instruit, ursul dădea adevărate spectacole la iarmaroace. Ursul era foarte bine îngrijit, fiind considerat membru al familiei.

O altă împărțire a romilor poate fi ca lucrători în metale și ne-lucrători în metale, aceasta fiind una din modalitățile tradiționale de distincție și auto-percepție. În general, lucrătorii în metale au o limbă unitară împărțită în trei sub-graiuri puțin diferite. Între romii metalurgiști și ursari, care sunt ne-lucrători, legătura este făcută de spoitori, care vorbesc o căldărărească amestecată cu ursărească. În ceea ce privește lucrătorii în metale, din familia așa-zișilor căldărari fac parte grupurile următoare care vorbesc o limbă foarte asemănătoare: 1) *kakaviari*, căldărarii sau fierarii, gaborii, corbenii, rupunarii-argintari. Zavragii sunt tot argintari. Ciubotarii sunt un neam foarte răspândit, întâlniți fiind în număr mare în Moldova. Sunt tot căldărari sau fierari, deși numele lor sugerează că au fost de fapt pantofari. Toți aceștia se numesc în limba lor *rom romane* – „romi autentici”, iar romii *pakivale* – „cei onorabili”, sunt cea mai înaltă castă. Ciubotarii, argintarii, corbenii și zavragii nu au casta *pakivalo*, însă toți se consideră *rom romane*, romi de țigănie, autentici, iar pe ceilalți îi disprețuiesc. 2) Ursarii și spoitorii (*horahai* – turcii). Ursarii nu sunt lucrători în metale, dar există și grupuri de ursari care au practicat această meserie. Deși spoitorii tot dintre metalurgiști fac parte, limba unor grupuri de spoitori se aseamănă cu cea a ursarilor în multe privințe, cu toate că influența dialectului *arli* din Serbia este evidentă. Avem presupunerea că spoitorii sunt de fapt romi *arli* mixați cu ursari și căldărari. Se numesc *horahai* sau *khurahane* de la numele Coranului, căci strămoșii lor au fost musulmani. Limba lor are influențe turcești.

Am văzut că romii se deosebesc ei înșiși unii de alții după modul în care se îmbracă, meserie, și, cel mai important, particularitățile speciale ale graiului sau *sub-graiului* rom vorbit. Fiecare grai rom are câteva sub-graiuri, limba romanii având la prima vedere dialecte, însă este vorba de sub-graiuri grupate sub particularități generalizate ale unui grai comun, care a devenit dialect prin asimilarea de împrumuturi din limbile vorbite în țările unde romii europeni locuiesc. Limba romanii are aceleași conjugări, declinări, inflexiuni și aceeași topică la toate grupurile de romi din întreaga lume, însă din cauza asimilării de elemente de contact, a devenit aparent

dialectală. Într-adevăr, la primul contact al romului căldărar cu un spoitor de pildă, cei doi se înțeleg cu greu pentru că spoitorul folosește anumite cuvinte turcești, iar căldărarul românești. Dacă cei doi ar discuta utilizând doar cuvintele rome pe care ei le-au uitat, s-ar înțelege perfect. Unele grupuri folosesc cuvinte rome autentice, iar altele folosesc cuvinte împrumutate, acesta fiind alt mod de distanțare mutuală a romilor. Mai există bariera modului de pronunție a unor cuvinte, fapt care produce conștiința că romul celălalt nu este rom autentic. Realitatea este că vorbim doar de modul de pronunție a unor cuvinte, nu de o gramatică diferită. Însă mulți romi nu au nivelul minim de alfabetizare, și cel mai important, romii comunică în limba romaní doar în interiorul grupului care folosește același grai. Aspectul izolării grupurilor rome este însă cel mai critic, căci izolarea a produs necunoașterea numărului exact al sub-graiurilor romilor. Există însă foarte mulți romi care cunosc mai multe graiuri rome, aceștia fiind foarte stimați în comunități. Noi înșine am văzut romi analfabeți care vorbeau cu ușurință chiar trei dialecte rome. Limba romilor fiind scrisă masiv doar în ultimii douăzeci de ani, este foarte greu pentru unii romi să înțeleagă de ce sunt atâtea dialecte aparente. Motivul este că romii au plecat din India cu graiurile care se vorbesc acum în Europa, mixându-le cu împrumuturi.⁷

Aspecte etnocentrice ale procesului de legitimare lingvistică a romilor

Cum menționam, fiecare grup de romi consideră că doar ei sunt romii adevărați, pentru că numai ei posedă limba romaní originară, deși toți romii sunt conștienți că limba lor este incompletă din cauza împrumuturilor. Unii romi chiar nu cunosc cuvintele rome autentice pentru *stânga*, *albastru*, *iertare*, *iubire*, *ură*, *onoare*, fiind înlocuite prin *iertimos*, *iubimos*, *urîmos*, etc. Aceștia când aud cuvintele vechi rome (care sunt aproape toate hinduse) la alți romi, trebuie să-i întrebe pe aceștia în limba română care le este înțelesul. În prezent nu există nici un rom în lume care să cunoască întregul lexic al limbii, deși gramatica limbii este păstrată, cu excepții infime, în totalitate. Proporția de cunoaștere a limbii într-o aproximare procentuală ar fi 95% în cazul romilor bătrâni și 60-80% în cazul romilor din România în vârstă de aproximativ 40-45 de ani. Fiii acestora din urmă nu mai știu să numere în romaní, deși vorbesc limba la nivel mediu. Există două tendințe în vederea ameliorării acestor lipsuri. Unii sunt conștienți că limba este influențată de împrumuturi și încearcă să învețe un alt dialect rom. Romii corbeni din Videle consideră că

⁷ Pentru o încercare mai sistematică de clasificare a grupurilor rome având în centru criteriul lingvistic, se poate consulta lucrarea *Rromii, India și limba rromani*, de Gheorghe Sarău.

limba lor este cea mai ușoară, căci o înțeleg și românii. Corbenii i-au întâlnit pe romii *arli* din Serbia și au învățat dialectul lor, vorbind acum o corbenească amestecată cu *arli* cu influențe sârbești. Romii ursari și ei consideră că limba lor este cea mai corectă și mai ușoară pentru că și românii o înțeleg. Ursarii în general nu încearcă să învețe alte dialecte. Cea de-a doua tendință este introducerea unor cuvinte din limba hindi. De exemplu, romii lovare din Ungaria au început să introducă în limba lor cuvinte hinduse, având chiar Noul Testament tradus în romaní cu influențe hindi.

Exemple: Romii corbeni spun: *amari shib si cel mai ușoro* – „limba noastră este cea mai ușoară”. Romii ursari declară: *amari chib si cea mai ușoara*. Un gabor îmi declara trist: *găliom ande Rusia, hai na arakhliom te vorbin chaches sar ame le gaboruriya* – „am mers în Rusia și nu am găsit să se **vorbească** așa corect ca noi, gaborii”. Observați împrumuturile din română.

Realitatea este că singurele graiuri rome corecte sunt acelea care folosesc sufixul vechi prakrit *eder* pentru gradul comparativ. În prezent, unele grupuri rome din Serbia, Rusia și Cehoslovacia folosesc acest sufix vechi hindus. Exemplu de grai romaní corect: *Amari shib e lokhider si* – „limba noastră cea mai ușoară este”. În hindi combinată cu sanscrită apare: *Hamari jib sabse laghutara he* – „limba noastră cea mai ușoară este”.⁸

Firește, pentru a stabili corectitudinea unui dialect rom sunt necesare studii comparative între vechea sanscrită și romaní, studii care sunt foarte dificile pentru romii moderni. Pentru a demonstra care este dialectul corect rom, ar trebui să existe un studiu comparativ detaliat între toate limbile hinduse și romaní și să se stabilească astfel graiurile rome autentice în funcție de asemănarea cu limbile hinduse. Dar astfel de studiu încă nu există.

O traducere corectă a numelui limbii romilor

Din punct de vedere istorico-cromatic, romii s-au considerat cum au fost, adică populație de culoare închisă. De aceea, romii *welsh* și *sinte* au avut și au încă autonimul *kale* – „negri”. Un alt grup de romi care au acest autonim, *kale*, sunt romii finlandezi, și, în final, a treia grupă este cea a romilor spanioli. *Kale* / romii spanioli chiar numesc limba lor cu expresia *i chib i kali* – „limba cea neagră”. Ei folosesc expresia *romani chib*, „limba Romaní”, în paralel cu expresia *i*

⁸ În acest context, semnalăm inexactitatea declarației lui Nicolae Gheorghe, care spunea în *Rom sau țigan*, la pagina 321, că romii îi consideră pe români suboameni. De ce inexactitate? Pentru că dacă ar fi așa, atunci romii corbeni și ursari nu ar mai zice că limba lor e cea mai ușoară dintre dialectele rome, căci o înțeleg și românii.

chip i kali, „limba neagră”, sau *el kalo* – „dialectul cel negru”. În romaní, substantivul *jib / cip / chib / shib* este unul feminin. De asemenea, ȕiganii *welsh* spun *romani jib* – „limba romaní”. Din punctul nostru de vedere, expresiile *chib romani* și *i chib i kali* înseamnă „limba negrilor”, căci vedem că romii *sinte, kale*, și toți care folosesc autonimul *kale* vorbesc limba romilor, dar folosesc și adjectivul *kalo* – „negru”, sau *kali* – „neagră”, ca sinonim pentru numele limbii romaní. De fapt, folosirea sinonimiei cuvintelor sanscrite *kalo* și *rama* ca autonime și nume ale limbii romilor, ne îndreptățește să credem că aceasta este originea numelui limbii *romaní*, adică „limba negrilor”. Putem presupune că romii medievali cunoșteau foarte bine sensul adjectivului sancrit *rama* – „negru”. Un alt cuvânt hindus pentru „negru” este *kala* în limba hindi, și *kalo* în limba bengali. Femininul *kali*, „neagră”, este utilizat pe larg în toată India, ca și în limba romilor. Este foarte curios cum lingviști romi, cum ar fi Ian Hancock, Yaron Matras sau Marcel Courthiade nu au putut să descifreze de ce romii *kale*, „negri”, folosesc acest adjectiv colectiv ca autonim.

Percepția academică a limbii romilor sau teoria straturilor dialectale

Pentru că romii nu au documente scrise, lumea academică europeană a inițiat clasificarea limbii romilor în sistem... european. Marcel Courthiade, profesor francez ne-rom (occitan) de limba romaní, i-a clasificat pe romi în trei straturi, dintre care cel mai vechi este stratul I pentru că păstrează aparent cuvinte hinduse mai arhaice decât celelalte două straturi. Teoria dumnealui este prezentată fragmentar în lucrarea *Rromii, India și limba rromani*, scrisă de profesorul Gheorghe Sarău, și la fel de fragmentar pe pagina *Wikipedia*. Astfel, tabelul de comparație al cuvintelor etalon reluat în cartea domnului Gheorghe Sarău cuprinde cinci substantive, un verb la timpul trecut, două sufixe pentru formarea substantivelor verbale, adverbul de comparație și patru împrumuturi românești (Sarău, 1997:139). S-a pornit de la ideea că grupul de dialecte rome care folosesc cuvântul hindus *pani* este cel mai corect, întrucât în hindi se spune *pani*, nu *pai* cum spun gaborii și căldărarii. Deși nu este declarat explicit, reiese din tabelul comparativ că graiurile ursărești sunt cele mai arhaice și corecte, pentru că doar ei spun *pani*. În 1995, când Courthiade își publica teza de doctorat, probabil că dumnealui nu a avut la dispoziție mai multe dicționare de sanscrită. De fapt, în sanscrită la „apă” se spune și *pani*, dar și *paya*. Sufixul *-imos* este identificat deja tradițional de lingviști ca Yaron Matras ca fiind de origine greacă (Matras, 2009: 211), deci romii care îl folosesc nu sunt autentici, pentru că limba lor este coruptă. Realitatea este că sufixul *-imos* este de origine sanskrito-prakrită, fiind întâlnit încă în India. Sufixul *-ben* este folosit și de

romii din stratul II și III. Verbul *phirdiom* – „eu am umblat”, este considerat din nou pronunție corectă, iar romii care spun *phirdem*, nu sunt autentici. Courthiade nu ia în considerare prezența infimă în India a pronunției *ker* – „fă!”, „creează!”. În toată India se spune *kār*, așa cum spun căldărarii și gaborii. Doar într-o anumită regiune indiană se spune *ker*.

<i>Clasificarea lui Courthiade</i>	<i>Clasificarea mea, Romani</i>	
Ursari, spoitori – stratul I Sufixe: -ibe, -diom	Toate graiurile limbii romilor sunt indiene neavând împrumuturi gramaticale grecești	India
Căldărari, gabori – stratul II, III Sufixe: -imo(s), -be, -dem		
<i>Phirdiom</i> – am umblat	<i>Vo kārdiya</i> – el a făcut	<i>Vo kārdia</i> – el a făcut
<i>Gugl+ibe</i> – dulceață	<i>Haben</i> – mâncare (khana-hrană, în hindi) <i>Haben, hamos, hamo</i>	<i>Gulyo</i> – dulce (în hindi)
<i>Bang+imo(s)</i> – deformare <i>Pani</i> – apă	<i>Bang+imos</i> – deformare <i>Pai, paniiya, paii</i> – apă (în sanscrită) <i>Bango</i> – strâmb, deformat	<i>Vank+ima</i> – deformare (în Apabhramsha Prakrit) <i>Pani</i> – apă <i>Banga</i> – strâmb, deformat (în hindi, bengali, gujurati, nepali, assamesi)

Tabel critic având ca bază lucrarea domnului Gheorghe Sarău, *Rromii, India și limba Rromani*, pag. 139-140.⁹

⁹ <http://www.edu.ro/index.php?module=uploads&func=download&fileId=1628>.

Cuvintele etalon prin care M. Courthiade a clasificat graiul ursăresc drept cel mai arhaic, sunt exemple incorecte. Dacă a ales cuvântul hindus *pani* ca etalon, de ce nu a ales și verbul hindus cu pronunția *kārdiya* – „el a făcut”, căci în toată India se pronunță *kār*, nu *ker*, așa cum pronunță ursarii. În toate lucrările lingvistice verbul *a face* este tratat de regulă cel mai frecvent, conjugarea acestuia fiind cel mai întâlnit exemplu în toate gramaticile de sanscrită, hindi, bengali și în studiile comparative indo-europene. Vedem că și căldărarii folosesc sufixul *–ben*, și ursarii folosesc sufixul *–imos*, nefiind vorba de fixarea preferențială a unui grup rom doar pe baza unui anumit sufix, sau a împrumutului sufixului *–imos* din Grecia, așa cum sugerează tabelul lui Courthiade. Ar fi fost mai potrivit ca cercetătorul francez să aleagă cuvântul *haben* – „hrană”, dar atunci ar fi fost limpede văzut că și căldărarii îl folosesc, și teoria ar fi avut fisuri! Sufixul *–imo* nu este grecesc, ci sanscrit, așa cum aflăm din lucrarea domnului Madhusudan Mishra. Domnul Mishra nu comentează limba romană în lucrarea domniei sale, dar noi am găsit în ea dovezile că teoria arhaicității sufixului rom *–ibe*, în defavoarea sufixului *–imo*, este eronată.

Deși domnul Mishra nu s-a ocupat în studiul său de limba romilor, pentru că limba romilor este indiană, este guvernată de aceleași principii gramaticale. Astfel, sufixul rom *–imo* este considerat de toți lingviștii limbii române ca fiind un sufix împrumutat din greacă, sugerându-se deci că grupurile care-l folosesc nu vorbesc corect. Descoperirea că sufixul *–imo* este hindus ne aparține, pe baza studiului domnului Mishra. Tot cu ajutorul lucrării domnului Mishra am descoperit că sufixele rome *–imo*, *–ibe*, *–po*, sunt de fapt prezente în limba sanscrită, aproape identic ca în limba romilor. Sufixul hindus *–ana* (din *khana* – „hrană”), este de fapt analogul sufixelor hinduse *–ima*, *–pan* sau *–po*. De fapt, cuvântul rom *habe/habo/haipo/hamos* – „hrană”, este sufixat diferit de hindusul *khana*, dar sufixele sunt hinduse toate, inclusiv *–imos*, nu doar variantele cu *–iben* sau *–ipen*. Romii lovri, de pildă, folosesc nediscriminatoriu *haben*, *hamos*, *hamo*, *hapo*! Suntem curioși cum i-ar clasifica Courthiade pe romii lovri. De altfel, lucrarea domnului Gheorghe Sarău, în care sunt citate exemplele lui Courthiade, nu precizează originea geografică a sufixelor *–ibe/ipo*. Culmea ironiei, sufixul *–imo* / *–ima* este dacă nu cel mai vechi, fiind din prakrita *Apabhramsha*, este cel puțin la fel de vechi ca și grupul sufixelor *–iben*. Cât despre transformarea lui *–a* final în *–o* (din sufixul prakrit *–ima*), putem aminti alterarea din limba hindi a adjectivului *kala* – „negru”, în *kalo* din limbile bengali, nepali, rajahstani și române. Romii pronunță uneori sufixul *–imo* și *–ima*, (*rishima* – „ceartă”, în dialectul rom din Crimeea), exact ca în sanscrită, dar și *–imoh* sau *–imas* (*anklimasta* s. f. – „ieșire”, în graiul gurbet; *pațima* – „opinie”, în căldărărească).

Geneza acestor fenomene de alternanță nu este explicată nici de Yaron Matras, nici de Marcel Courthiade, dar cercetând limbile indiene, vedem că *-s* se transformă în *-h* în limba prakrită. Se știe că budiștii și jainii consideră că limba prakrită este cea care a dat naștere limbii sanskrite prin perfecționarea prakritei de către brahmani. Aceasta este opinia religiilor budistă și jainistă,¹⁰ care au adoptat prakritele ca limbi sacre. Deci categorisirea domnului Courthiade bazată pe vechimea sufixelor *-ibe*, în defavoarea sufixului *-imo*, este eronată. Clasificarea făcută de domnul Courthiade a dus la adoptarea dialectului ursăresc ca limbă de predare la secția de Romaní de la Facultatea de Litere a Universității București, deși căldărarii sunt cel mai numeros grup rom din lume. Rezultatul este slaba frecvență a cursurilor în romaní din partea copiilor căldărarii, căci nu este dialectul învățat la ei acasă. Un profesor francez, Marcel Courthiade, a hotărât soarta limbii romilor, fără a studia mai temeinic. Gruparea idiomurilor rome făcută de Marcel Courthiade este insatisfăcătoare din punct de vedere științific. Lipsește criteriul de stabilire al arhaicității sufixelor rome *-imo* și *-ibe*, precum și argumentul declarării unui dialect mai vechi decât altele. Nu există explicația de ce se preferă dialectele cu *-ibe*, în defavoarea sufixului *-imo*. De asemenea, este inexistentă argumentarea declarării sufixului *-diom* (din *phirdiom* – „am umblat”) drept cea mai arhaică pronunție. Romii au pierdut cursa pentru culturalizare în propria limbă din cauza categorisirii incorecte. De peste cincisprezece ani, catedra de limba romaní din București predă dialectul cu cei mai puțini vorbitori romi ca număr ca dialect reprezentativ.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

- Courthiade, Marcel, 1995, *Phonologie des parlers rrom et diasysteme graphique de la langue rromani* [These pour le doctorat (Arrêté du 30 mars 1992). Présentée par ... sous la direction de M. le Professeur René Gsell), Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III].
- Matras, Yaron, 2011, *Language Contact*, New York: Cambridge University Press.
- Mayerhofer, Claudia, 1988, *Dorfzigeuner. Kultur und Geschichte der Burgenland-Roma von der Ersten Republik bis zur Gegenwart*, Wien: Picus.
- Mishra, Madhusudan, 1992, *A grammar of Apabhramsha*, Delhi: Vidyanidhi Prakashan Delhi.
- Sarău, Gheorghe, 1997, *Rromii, India și limba rromani*, București: Kriterion.

¹⁰ Vinodh Rajan, <http://www.virtualvinodh.com/wp/original-language-shramanas/>.

Rostaș, Iuliu, 2012, „Nicolae Gheorghe în dialog cu Iulius Rostaș, Identitatea romani între victimizare și emancipare”, în István Horváth și Lucian Nastă (coordonatori), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spațiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 229-336.

*Marin Constantin**

Arta cioplitrii lemnului la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea)

Introducere

Ca în cazul altor subgrupuri de țigani / romi, nu există o estimare clară a numărului de rudari din România. Atunci când (de pildă), căldărarii își argumentează distincția etnică în cadrul „etnicității” rome, așa cum aceasta este înregistrată ca atare în ultimul recensământ românesc (2011)¹, rudarii nu-și recunosc nici măcar apartenența la vreo comunitate *romaní*; de fapt (ceea ce voi avea în vedere ulterior, în această articol), ei susțin că sunt „români”.

Recente rapoarte etnografice menționează numeroase subdiviziuni regionale ale rudarilor din România, precum *rudarii* din Oltenia și Muntenia, *năieșii* sau *băniașii* din Banat și Transilvania (Kovalcsik, 2007), și *lingurarii* din Moldova, Bucovina, și Basarabia (Slavkova, 2005). *Băieșii* / *băniașii* sunt de asemenea consemnați în Croația și Serbia, la fel și *lingurarii* din

* Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer” al Academiei Române, București.

Mulțumiri: Informația etnografică pentru acest articol a fost obținută în cursul unei cercetări de teren pe care am întreprins-o prin proiectul *Narratives of Ethnomorphosis among the Minority Ethnic Groups in Romania*, cu sprijinul generos al Fundației Firebird pentru Cercetarea Antropologică (2010). Asum întreaga responsabilitate în legătură cu conținutul articolului de față și exprim aici gândurile mele de caldă mulțumire pentru Fundația Firebird și pentru interlocutorii mei din teren (în acest caz, pentru sătenii din Băbeni). Articolul de față este dedicat aniversării a 150 de ani de la înființarea Academiei Române.

¹ Pentru o scurtă discuție despre căldărarii din România în raport cu alte comunități co-etnice din Europa de Sud-Est, vezi Constantin (2016 c). În privința unei abordări comparative a căldărarilor și rudarilor (de asemenea, și a altor grupuri etnice) din România și Bulgaria, vezi și Constantin (2014 b).

zonele nordice, est-centrale și vestice ale Bulgariei (Slavkova, 2005; Marushiakova, Popov, 2013). În plus, comunități de rudari sunt asociate cu *trățienii* din sudul Bulgariei, cu *intreanii* din Bulgaria de nord, și cu *dobrogenii* (o populație astfel denumită, din Dobrogea) (Erolova, 2013).

Articolul de față vizează în principal specializarea mono-meșteșugărească în cioplirea lemnului, din localitatea Băbeni din județul Vâlcea. Dacă, până de curând, Băbeni era definită drept o comună rurală, în zilele noastre ea a fost promovată la rangul de „oraș”, mulțumită dezvoltării socio-economice a comunității locale. În termeni demografici referitori la datele recensământului din 2011, Băbeni adună o populație de 8451 locuitori, dintre care 7679 români și 345 „romi” (pe lângă cele 429 de persoane pentru care nu există „informație disponibilă”). Identitatea religioasă a populației sătești este predominant creștin-ortodoxă (7961), la care se adaugă 25 romano-catolici, 17 penticostali, 11 adventiști de Ziua a Șaptea și 7 creștini evanghelici.

În acest context, prezența rudară în Băbeni poate fi doar aproximată, în acord cu informația oferită de interlocutorii locali, variind de la „10” la „30” de familii ce ar fi angajate în cioplirea lemnului (MB, ID), până la „500-600” de familii ce compun ansamblul comunității de rudari ca un cartier aparte al satului, *Valea Mare*² (LD).

Aspecte metodologice

Cercetarea mea în Băbeni a avut loc în cursul lunii august 2010, ca o anchetă mai largă asupra tradițiilor etnografice și istorice ale câtorva grupuri minoritare din România³. Continuând de fapt o investigație cu o tematică similar din zonele de coexistență multiethnică Banat, Dobrogea și Transilvania⁴, ancheta amintită a urmărit în primul rând studiul mărturiilor narative ale minorităților etnice. Cu toate acestea, de la caz la caz, am ținut seama și de cultura materială (mai

² Teritorialitatea distinctă a rudarilor în cadrul satelor unde ei conviețuiesc cu un alt grup etnic este desemnată drept o „colonie” locală – *Rudărie* – în Oltenia (Kovalcsik 2007: 112), și în termeni de *cvartale*, și anume niște suburbii rudărești din regiunile Varna și Veliko Târnovo, din Bulgaria (Dorondel (2007: 228).

³ Cu excepția subgrupurilor de rudari din Băbeni (Constantin, articolul prezent) și căldărari din Brateiu (Constantin 2016 a), ancheta a avut ca obiect și comunități de sași din Cisnădioara – Michelsberg, (județul Sibiu) (Constantin 2015 a), lipoveni din Jurilovca (județul Tulcea) (Constantin 2015 b), și secui din Corund (județul Harghita) (Constantin 2016 b).

⁴ Constantin (2010).

ales, arta populară), ceea ce, cu privire la rudari, constă în cioplirea tradițională a lemnului și obiectele astfel modelate.

În Băbeni, cioplirea lemnului este un proces în două etape de lucru, cu prelucrarea artistică a materialului folosit (fagul, plopul, teiul și salcia) în atelierele locale sătești, apoi cu expunerea spre vânzare a artefactelor din lemn în târgurile meșteșugărești muzeale, de la oraș. Cea dintâi întâlnire a mea cu cioplitorii din Băbeni s-a petrecut în cadrul unor asemenea târguri, de la Muzeul Țăranului Român (București, în 2005) și de la Muzeul Civilizației Populare Tradiționale „ASTRA” (Sibiu, în 2008 și 2010). Cum asemenea contacte introductive (ES, MB, ID, DC) mi-au permis să remarc unele din ceea ce ar putea fi numite „produsele finite” ale artizanilor rudari, în diversitatea lor funcțională, am devenit interesat și în înțelegerea unora din condițiile tehnice în care obiectele din lemn erau modelate manual. Această curiozitate în a parcurge oarecum „invers” tiparul productiv rudăresc atelier → târg avea să mă conducă în satul Băbeni, unde să observ arta locală a transformării lemnului în artefacte populare.

În Băbeni, am vizitat la început casele meșteșugarilor care îmi arătasera deja produsele lor la târgul turistic de la Muzeul „ASTRA” (ID, DC). În plus, urmând recomandările acestor interlocutori, aveam să cunosc atelierele casnice ale altor cioplitori rudari, și anume LD, IL și VL. Ședințele de interviu cu asemenea meșteri și cu asociații lor au fost angajate dintr-o perspectivă biografică în relație cu identitatea culturală a informanților și cu experiența lor de viață în cioplirea lemnului. Întrebările adresate de mine au ținut seama de cinci categorii majore de date, în termeni de (1) Originea etnică a rudarilor și auto-identificarea acestora în temeiul propriului meșteșug, (2) Rolul cioplierii lemnului în „conturarea” culturii populare rudărești, (3) Manopera ca un *marker* al cunoștințelor rudarilor în procesarea lemnului, (4) comercializarea artizanatului rudar, și (5) *Gurbanul*: terapia sacrificială în ethos-ul contemporan al rudarilor.

Toate interviurile pe care le-am purtat cu rudarii din Băbeni au fost înregistrate pe casete video. Fotografii au fost de asemenea executate în contextele atelierelor și târgurilor menționate, ca o modalitate de a ilustra ambele faze productive în realizarea și vânzarea artefactelor rudărești. Unele din aceste imagini sunt adăugate la sfârșitul articolului de față.

Originea etnică a rudarilor și auto-identificarea acestora în temeiul propriului meșteșug

Atunci când sunt întrebați despre apartenența lor etnică, rudarii din Băbeni se definesc în mod constant ca fiind „români”, din moment ce ei vorbesc doar limba română, fără a cunoaște

vreun dialect *romaní*, în pofida asocierii lor cu etnicitatea romă / țigănească (MB, ID, LD)⁵. Trăsătura fonetică a utilizării grupului de sunete „-și” (ca în *Ce fași* în loc de *Ce faci*) este aparent singura particularitate lingvistică a rudarilor locali (ID, IL)⁶. Ortodoxia ar constitui un alt argument pentru „românitatea” rudarilor (ID).

Înăuntrul acestor leitmotive despre „ceea ce vorbim” și „ceea ce nu suntem”, rudarii preferă să-și coreleze identitatea culturală cu meșteșugul cioplierii lemnului, ceea ce (așa cum ei subliniază) ar explica unele din etnonimele lor, cum sunt cele de *albier* și de *trocar* (de la *troacă de pâine*) (DC)⁷. Dintr-o altă perspectivă, rudarii insistă că specializarea lor în cioplirea lemnului (*lemnăria noastră*) ar putea fi accesibilă românilor doar cu condiția intercăsătoriei dintre cele două comunități, cu partenerul / partenera de etnie română trebuind a învăța meșteșugul rudar de la o vârstă timpurie (ID)⁸. În orice caz, co-etnicitatea (*rasa*) soților rudari sporește potențialul „colaborării” acestora în cioplirea lemnului (ID). Același meșteșug este văzut ca evidențiind grupurile rudărești încă devotate prelucrării lemnului (cum este cazul Băbenilor înșiși), în contrast cu rudarii ce nu mai continuă atare tradiție, de pildă cei din orașele Drăgășani și Slatina (MB).

⁵ Rapoarte recente sau curente despre alte comunități rudărești relevă aceeași diferențiere a acestora de țigani / romi, deopotrivă la *ursarii* și *lingurarii* din Bulgaria („Noi suntem adevărații romi, în vreme ce țiganii ar trebui să se numească rumi” [Marushiakova, Popov 1998]), și rudarii din Oltenia, ce spun despre sine înșiși că ei „nu sunt țigani, ci un anumit grup etnic românesc” (Kovalcsik 2007: 112).

⁶ Același fapt a fost raportat și pentru o altă comunitate rudară (neprecizată) din Oltenia, unde „[...] în dialectul local, ei subliniază o singură trăsătură principală, vorbirea cu `sh`” (Kovalcsik, 2007: 114).

⁷ Ca un însemn de identitate colectivă, artizanatul este larg răspândit în subgrupurile de rudari din Europa de Sud-Est (vezi, bunăoară, *Albierii* și *Rotarii* din Oltenia [cf. Kovalcsik 2007: 111], *Aurarii*, *Fusarii*, *Copanarii* [lucrătorii de boluri din lemn], *lingurarii* și *ursarii* din Bulgaria [Marushiakova, Popov 1998], etc.) Asemenea etnonime au fost interpretate de o manieră generală drept „profesionime” în cazul subgrupurilor de țigani / vorbitori de dialecte *romaní*, reflectând astfel ocupațiile lor tradiționale din regiune. Potrivit lui Marushiakova și Popov (2013: 65-66), „O caracteristică specială a Balcanilor (aici includem Țara Românească și Moldova), precum și a comunităților de țigani care, în cursul secolelor al XIX-lea și XX, au emigrat din această regiune în întreaga lume, sunt cazurile de etnonime legate de anumite ocupații sau profesii. [...] Impresia este că [în acest sens] predomină denumiri din limbile turcă și română, în vreme ce ele sunt rare din limbile slave, iar numele [de ocupații] din limba romani constituie excepții”.

⁸ Endogamia este adeseori menționată prin persistența ei ca principală orientare maritală a rudarilor. Potrivit lui Kovalcsik (2007: 112), în comunitatea oltenească de ea studiată „niciun rudar nu-și amintește de căsătorii mixte”. În chip asemănător, în Bulgaria, „Ursarii au fost endogami în cadrul grupului propriu, în afara cărui fapt căsătoriile cu lingurarii erau permisibile, dar rare” (Marushiakova and Popov 1998: 114).

Endogamia etnică este, și ea, o instituție prin care cioplirea lemnului este transmisă din generație în generație printre rudari: „De la bătrânii noștri... Din bătrâni în bătrâni; de la tată, de la bunici... Și copiii acum, mai lucrează, majoritatea...” (MB). La fel, în caracterizarea lui IL, meșteșugul este „moștenire din tată-n fiu”, dat fiind că acesta a reprezentat în mod continuu „meseria părinților [înaintașilor rudari]”. O mărturie similară este oferită de ID, pe când LD se referă la ale sale „neamuri și cumnați”, ca univers social al inițierii sale în modelarea lemnului. Rudenia și etnicitatea reprezintă practic ce ar putea fi numite coordonatele culturale „tangibile” ale simțului comunitar rudăresc, spre deosebire de memoria istorică nebuloasă a acestui grup, așa cum ea este păstrată și exprimată astăzi:

Am auzit că [denumirea] vine de la „ruda” – de la căruță... oiștea de la căruță, „rudă”, care ar fi... rudă cu românii. Noi suntem un fel de... noi nu știm altă limbă decât limba română. Mulți care știu zic că... ne-am fi tras din... daci! Alții zic că suntem proveniți din țigani lingurari, de prin India... (ID).⁹

După părerea lui ID (împărtășită îndeobște în Băbeni), discutarea originilor etnicității sale înseamnă amalgamarea unor posibile reminiscențe ale etno-istoriei rudărești (obârșia „indiană” și „lingurară”), „dovezi” ce țin de simțul comun local (întrebuințarea limbii române de către români și rudari, deopotrivă, de unde și „soluția” etimologică *rudă* → *rudari*), și în sfârșit deși nu în cea mai mică măsură, „înrădăcinarea” etnonimului *rudar* într-un artefact din lemn, și anume *ruda*... Fără intenția de a atribui vreo relevanță explicativă specială unuia din aceste „cuvinte-cheie”, constat doar prezența meșteșugului ancestral în efortul local de auto-identificare a începuturilor rudarilor ca un subgrup din „orașul” Băbeni.

⁹ Referințe etnografice suplimentare indică o serie de mituri etiologice explicând fie originea rudarilor, fie izvorul specializării lor meșteșugărești. Astfel, la rudarii din satul *Dragomirești* (toponim fictiv), județul Argeș, „[...] atunci când Iisus Hristos a fost răstignit, nimeni nu a vrut să cioplească crucea. Cineva din grupul etnic rudar s-a oferit să facă acest lucru. După aceea, Dumnezeu a pedepsit acest grup să muncească lemnul pe vecie, fără a putea să facă altceva.” (Dorondel 2007: 225). În cazul subgrupului de Ursari din Bulgaria, aptitudinile lor în dresarea urșilor sunt corelate cu următoarea legendă: „O tânără însărcinată fără a fi avut de-a face cu un bărbat, dă naștere unui urs, pe care ȣiganii vlahi l-au învățat să danseze; în acest fel ei au devenit îmblânzitori de urși și au început să călătorească prin lume, cu aceste animale” ([mărturie de teren furnizată de T.P. Vukanović, 1983], în Marushiakova și Popov 1998). Cât despre „înrudirea” rudarilor cu românii în Oltenia, aceasta este susținută printr-o istorioară locală despre Turnul Babel, de unde românii ai fi ieșit urmați de „rudele lor, rudarii” (Kovalcsik 2007: 113).

Rolul cioplierii lemnului în „conturarea” culturii populare rudărești

Așa cum cele spuse până acum sugerează deja, cioplirea lemnului este un element central al civilizației rudărești, în aceea că el contribuie la crearea unui stil de viață distinct, în cadrul căruia meșteșugul este încă privit ca fiind profund semnificativ și „funcțional”. Potrivit unei localnice (MB), taburetele și măsuța joase din lemn pe care ea le pune la vânzare în târguri, continuă să fie folosite efectiv în viața de fiecare zi a consătenilor săi. Ne putem întreba în ce măsură această scenă pitorească a accesoriilor casnice curente din Băbeni este înrădăcinată în tradiții mai vechi ale grupului rudar băștinaș.

Susținut prin ceea ce practicienii săi contemporani argumentează despre ocupația lor, artizanatul rudar este un fel de „dar” cultural sau o predestinare a acestui grup, lucru întărit mai cu seamă în narațiuni etno-folclorice după cum urmează:

***Rudarii**, fiind un neam care prelucrau foarte mult lemnul, adică se ocupau cu prelucrarea lemnului, ei deveneau un popor nomad; adică nomazii se mișcau dintr-o zonă în alta... Mișcarea asta o făceau ținând cont de unele criterii: unul, se mutau pe marginea râurilor, unde aveau și verdeață pentru... că aveau, fiecare, câte-o vacă-două, boii – [cu] care transportau marfa, când o prelucrau; deci, una râul, apa: acolo găseau deci verdeață, apă (le trebuia pentru spălat, pentru... mă rog, alimentație, își făceau gropanele lor speciale, ca să fie apa filtrată prin pământ, nu beau apă din râuri), materia primă (că pe apă, creșteau sălciile, **plutele**). Ei [rudarii] aveau astfel aproape tot ce le trebuiau: apă, lemn, iarbă de pășunat, liniște, și așa mai departe... Și-acolo își făceau bordeie, și acolo lucrau, acolo ședeau câte trei, patru-cinci ani, poate ședeau și mai mult... După ce se termina „materia primă”, adică lemnul, se... ușura și nu mai aveau ce să exploateze, ei (între timp) găseau altă... poziție, mai la vale, sau mai la deal de apă, dar tot pe marginea apei se instalau, să știți... Și eu am zis că de [la] „râu”, vine cuvântul „**rudar**”. Eu zic că se leagă puțin și cu așezarea lor pe albia râurilor... (IL).*

Într-o asemenea mărturie (mai mult sau mai puțin reprodusă în restul tradiției orale rudărești), cioplirea lemnului apare ca rezultat al unui mod de viață deosebit, centrat pe nomadism și mediul înconjurător, ceea ce (altfel spus) definește meșteșugul rudar ca o strategie de adaptare ce combină folosirea itinerantă a resursei locale (lemnul) cu gestiunea turmelor, și cu negoțul. O relevanță particulară o are aici imaginea *bordeielor* ca reprezentând o fază tranzitorie între nomadismul și sedentarizarea rudarilor. Urmând un alt interlocutor (ID), ce descrie

bordeiele ca fiind săpate la „o jumătate de metru în pământ” și acoperite cu trestie, asemenea adăposturi rudimentare au devenit nuclee rezidențiale pentru rudarii temporar-așezați pe „zece hectare de pădure, ale unui boier”, acolo unde ei produceau nenumărate albi spre a fi vândute la micile târguri locale.

Și astăzi, când rudarii trăiesc într-o vecinătate bine stabilită a Băbenilor, cioplitorii locali rememorează aspecte ale culturii lor populare bătrânești, încă socotită un fel de prototip în făurirea „noilor” artefacte. VL evocă astfel *găvanul* (un bol pentru pisarea usturoiului), *albia* și *lingurile* din lemn, toate acestea în legătură cu *viața veche*, sau timpurile de odinioară când un asemenea instrumentar era prețuit pentru uzul său practic, nu doar artistic. Salcia (care, după cum am văzut, este una din speciile vegetale privilegiate de rudari în meseria lor) continuă să fie pomenită ca un „lemn sacru” în cursul ritualului vindecător al *gurbanului* (vezi subcapitolul de mai jos). Pe de altă parte, obiectele meșteșugului rudăresc din trecut ajung să fie astăzi reinterpretate în acord cu noile gusturi ale mușteriiilor. În cuvintele lui VL,

*Am căutat să scoatem ceva mai deosebit decât vechile obiecte, adică... mai simple. Noi am diversificat produsele... Am gândit puțin cu capul, că ar trebui o **sărăriță**, ar trebui o **tavă de mămăligă** (care nu se făceau), un **căuș** (bine, că se făceau, căușele...) Deci noi am făcut diferite forme...*

Evocarea trecutului rudarilor include și descrierea *clăcii*, o echipă de lucru reunită în lucrarea albiilor, cu participarea unor cioplitori înrudiți (frați, bunici, unchi și nepoți...), în colaborare sau diviziune restrânsă a muncii de mănuire a unor unelte ca barda sau tesla (IL). Dimpotrivă, meșteșugarii zilelor noastre lucrează separat, „fiecare lucrează în curtea lui, cu familia lui”, cu atât mai mult cu cât „invidia” și-ar face acum locul în artizanatul din Băbeni, alături de o discreție menită să ascundă produsele sau „stilul de lucru” al cuiva (IL).

De fiecare dată când cioplitorii rudari își aduc obiectele la vânzare în târgurile muzeale din București sau Sibiu, ei obișnuiesc să îmbrace costume populare (de pildă, veșminte bărbățești „cusute din pânză albă sau neagră” [ID]), despre care uneori se spune că ar fi „reprezentative” pentru aria etnografică „Băbeni-Ungureni”. Altminteri, cu toate acestea, piese ale aceleiași costumații – precum *zavelca*, bluză feminină – sunt pur și simplu echivalate cu îmbrăcămintea „țăranilor români” în general (VL), ca un alt semn (involuntar) de apartenență „românească” a rudarilor.

Cunoștințele rudarilor în prelucrarea lemnului

Cum am arătat mai devreme, cioplirea lemnului în Băbenii timpului prezent este o întreprindere cu un caracter familial. Acest model de organizare socială a meșteșugului se situează într-un interval redus de variație (soț și soție [ID], soț, soție, fii și nurori [IL], soț, soție, fiu, noră și un frate căsătorit cu propriul său „familion” [MB] etc.). Împărțirea sarcinilor de lucru este esențială într-un atare cadru domestic de activitate, bărbații fiind cei care fac munca dificilă de cioplire a „materiei-prime”, iar femeile dând apoi formă micilor artefacte din lemn (ID); de asemenea, atunci când bărbații lucrează acasă, soțiile lor merg la târguri să vândă obiectele realizate (LD, IL). Asociațiile familiale private sunt încă la începuturile lor în artizanatul rudar (ES este, în această privință, singurul caz pe care l-am întâlnit). Aprovizionarea cu lemn (o responsabilitate a fiecărei familii, de asemenea) este tot mai greu asigurată de meșteșugarii rudari (ES, MB, ID). Mai mult, cum cioplirea lemnului nu este îndeajuns de profitabilă pentru a susține traiul unei familii în Băbeni, grădinaritul devine o muncă auxiliară (ID).

„Meșteșugirea” rudărească poate fi generic descrisă ca o activitate bazată pe munca manuală, prin intermediul căreia lemnul local este transformat într-o seamă de artefacte (albii, boluri, scăunele, fusuri, linguri...), cele mai multe din acestea fiind de expresie tradițională în etnografia nord-oltenească. Deși asemenea obiecte din lemn pot să nu mai fie demult folosite de sătenii locali, ele sunt căutate încă de turiști sau vizitatori ai muzeelor. În consecință, artizanii rudari sunt chemați nu doar să execute piesele lor de artă populară, ci și să facă dovada proprietăților materialului procesat, pe lângă restul aptitudinilor lor creative.

Interlocutorii mei știu să atribuie oricărei varietăți de lemn pe care ei o modelează ceea ce s-ar putea numi „valori de întrebuințare”, și anume niște funcții practice în economia cotidiană a comunității lor. De exemplu, lingurile sunt făcute din lemn de plop, în vreme ce bolurile sunt cioplite din salcie, iar mesele, din tei (MB). Salcia este de asemenea potrivită pentru realizarea albiilor, iar fagul servește pentru producerea unor cuțite de tocare a vinetelor (ID). Această „alchimie” a compatibilității substanțiale dintre resursele materiale și categoriile de artefacte capătă realitate prin îndemânarea specializată a rudarilor.

Într-adevăr, manopera se află printre atu-urile tehnice elogiuate cu regularitate de cioplitorii locali, ca un indicator de marcă al competenței lor meșteșugărești. De fapt, a lucra cu mâinile proprii, fără vreo tehnologie mecanizată în orice implică procesarea lemnului, este pusă la rang de frunte printre rudari într-o așa măsură încât ea certifică paternitatea acestora asupra propriului artizanat (acesta este și înțelesul demonstrațiilor tehnice făcute de meșteri în ateliere [ID, LD,

IL...] sau la târguri [MB]). Munca manuală este văzută ca fiind idiosincronică printre artizanii în chestiune, dat fiind că „amprenta” acestora poate fi recunoscută pe ansamblul manufacturii rudărești:

Fiecare își cunoaște mâna de lucru, să știți... Eu, găvanul meu sau produsele mele... le cunosc dintr-o sută! Dintr-o sută le cunosc, să știți! Fiecare are stilul lui de lucru, v-am mai spus...! Fiecare lucrează în felul lui, știe cum l-a lucrat, știe pe unde a dat cu barda, știe cum a dat cu tesla! Eu știu obiectul meu, nu știu ceilalți [meșteri], dar eu îl cunosc... am imaginația asta, îmi deosebesc obiectele de celelalte... (IL).

Pentru IL (ce preferă să vorbească doar în nume propriu), munca manuală este ceea ce legitimează „stilul” sau „imaginația” de lucru a meșteșugarului – chiar dacă, în ceea ce privește interlocutorul amintit, cioplirea lemnului este rezultatul unei „moșteniri din tată-n fiu”; IL insistă totodată asupra „unicității” sau „calității” pe care centrul de la Băbeni le dovedește în prelucrarea lemnului (spre deosebire de alte așezări învecinate în care locuiesc rudari, precum Islaz, Izbiceni, și Târgu-Jiu).

Manopera rudarilor constă în controlul manual al mai multor unelte de cioplit precum barda, tesla, scoabele din fier, cuțitele, și așa mai departe. Ca un mijloc indirect de a ilustra priceperea lor meșteșugărească, cioplitarii locali atrag atenția asupra riscurilor pe care le presupune folosirea acestor unelte, din moment ce „[barda] îți ia degetul, una-două!” (LD); experiența de durată (începând cu copilăria artizanilor) este, de aceea, strict necesară, „că altfel te tai!” (ID).

Dincolo de talentul individual al cuiva în mânăuirea uneltelor de prelucrare a lemnului, două „accesorii” suplimentare sunt puse în lumină de meșteșugarii rudari în explicarea *sine-qua-non*-ului meseriei lor. Primul dintre acestea este ceea ce ES desemnează drept *tragere de inimă*, în legătură cu atașamentul adânc al unui cioplititor pentru munca sa; tot pentru ES, *a lucra cu drag* sugerează cum, pentru artizanii din Băbeni (cel puțin), cioplirea lemnului este mai presus de toate *artă*, întemeiată pe entuziasmul și alegerea neîngrădită a practicianului, și abia apoi și în modalități ciscumstanțiale, *producție*. Un alt „artist” (IL) se referă la abilitățile sale și ale colegilor săi ca fiind o *înzestrare de la Dumnezeu*, un fel de împuternicire divină oglindind valoarea etnică a ortodoxiei la rudari.

Comercializarea artizanatului rudar

Chiar dacă prin noțiunea de „marfă”, o dată aplicată artefactelor din lemn, piața este numai vag prezentă în spusele de mai sus ale lui IL despre nomadismul co-etnicilor săi, negoțul este crucial în explicarea producției meșteșugărești a rudarilor și ca un tipar socio-economic. După cum am văzut, întâlnirea mea preliminară cu artizanii rudari a decurs cu ocazia unor târguri urbane unde ei fuseseră invitați (de reprezentanții muzeelor locale) nu doar spre a-și expune obiectele de artă populară, ci și spre a găsi clienți ai acestora. În scopul de a înțelege un asemenea comportament „întreprinzător”, este important să atrag atenția asupra implicării de durată a rudarilor în schimbul comercial. Citându-l pe ID,

Înainte, rudarii noștri se duceau la târg cu căruța, și dădeau [obiectele cioplite în lemn] pe porumb, pe mâncare, pe produse agricole. Le strângeau într-un loc și pe urmă le aduceau acasă tot cu căruța, sau, mă rog, în ultimul timp ieșiseră mașinile, și le aduceau cu mașina... Moșii și strămoșii mei aveau boi, car cu boi; făceau o căruță de albi, le suiau în căruță și plecau cu ele la târg; le dădeau și-n angros, la negustori [de la oraș].

Povestea lui ID surprinde așadar un episod din viața grupului și strămoșilor săi; în același timp, prin cuvintele sale, artizanul amintit deapănă viața societății rurale de altădată (*căruțe* și *vite*) și de acum (*mașini*). Mai relevant încă, interlocutorul meu descrie aspecte ale negustoriei tradiționale (schimbul obiectelor din lemn pentru produse agricole)¹⁰, și „distribuția” obiectelor meșteșugărești dinspre cioplitorii rudari, către comercianții orășeni.

Narațiunile rudarilor despre trecutul lor recent conțin și date despre organizarea socialistă a cioplierii lemnului în zonă (până la 1989), cooperativa *Arta Populară* din Râmnicu Vâlcea fiind în acest caz evocată ca o rețea centralizată de meșteșugari casnici, lucrând în familie, în schimbul unui salariu condiționat de numărul de artefacte produse, precum și cu drepturi de pensionare pentru salariați (MB, ID, IL, LD). În anii 1970, personalul cooperativei cuprindea în jurul a 40 de persoane (LD). Pe atunci, statul era cel care prelua sarcina aprovizionării cu lemn, în timp ce produsele de la *Arta Populară* erau exportate în țări ca Germania sau Italia (ID).

¹⁰ O altă situație (cu un conținut interetnic) de schimburi de bunuri printre rudarii din România este semnalată în județul Argeș, în legătură cu schimbul de lemn pe care rudarii îl angajează pentru produse agricole, îmbrăcăminte sau hrană, cu românii din partea locului (Dorondel 2007: 223).

După 1989, pe temeiul acestor antecedente tradiționale și socialiste ale economiei lor meșteșugărești, cioplitorii rudari au trebuit să se adapteze la natura concurențială a economiei de piață. Angajându-se de această dată pe cont propriu, ei ajung să participe la târguri organizate în orașe de-a lungul întregii țări (Brașov, București, Constanța, Sibiu, Târgu Mureș, Timișoara...). În mobilitatea lor, rudarii folosesc de regulă vehicule auto (pe o bază de co-plată a costurilor [MB]), la fel și trenul și autobuzul (ES), cu un efort fizic persistent în transportarea obiectelor lor din lemn, adică a „mărfurilor” (LD). Unii artizani menționează și participarea sau colaborarea lor la / cu festivalurile de artă populară din străinătate, în Germania (ID, LD) și în Statele Unite ale Americii (VL).

Strategiile de vânzare ale rudarilor sunt diverse, de la „lămurirea” clienților cu privire la atributele lemnului pe care ei îl procesează, și de la recomandări făcute acestora pentru o mai bună conservare a artefactelor cumpărate (cum ar fi ungerea lor cu ulei) (ID), până la probarea stăpânirii meșteșugului, în fața turiștilor (MB), și – în general – la adaptarea „frumuseții” obiectelor lucrate în raport cu gusturile sau schițele prestabilite ale clientelei (VL). De fapt, *frumusețea* este ea însăși o chestiune de negociere și competiție de piață, din moment ce artizanii din Băbeni știu „să dea” obiectelor lor „valoare”, spre deosebire de alte subgrupuri de rudari precum cel din Drăgășani, care „așa au moștenit, așa au primit, așa lucrează [lipsiți de un aport estetic special]!” (VL). Cazuri când cioplitori locali (ca ID) pretind că împărtășesc cu generozitate din cunoștințele lor meșteșugărești cu săteni mai puțin instruiți (lucru iarăși diferit de „discreția” altor confrăți specializați), la fel și copierea neautorizată a unora din modelele de execuție (VL) – sunt alte forme de dispute, subiacente rivalităților negoțului, printre purtătorii actuali ai tradiției prelucrării lemnului în Băbeni.

În relaterea „înrolării” lor de piață, meșteșugarii rudari menționează în mod critic atitudinea „incorectă” a ceea ce ei numesc „mai marii” lor consăteni care, invitați fiind la târgurile orășenești, nu ar îngădui celor „mici” (i.e., tinerilor artizani) să pătrundă acolo; o asemenea practică este incriminată prin „abandonul tradiției” pe care ea l-ar provoca cioplitorilor la început de carieră, nevoiți atunci să lucreze la „prețuri de nimic” pentru negustori intermediari din Transilvania (ID). Potrivit lui VL, concurența rămâne cea care a hotărât în mod esențial componența delegației de meșteșugari români (printre care și ea), la Festivalul Folklife organizat de Institutul Smithsonian la Washington, între 23 iunie și 4 iulie 1999¹¹. Interlocutoarea mea

¹¹ Potrivit raportului editat de Institutul Smithsonian (vezi *Referințele* articolului), un număr de 130 de muzicieni, dansatori și meșteșugari populari au luat parte la ediția din 1999 a Festivalului Folklife din Washington (Constantin 2014 c: 199).

accentuează experiența sa de neuitat din America, prin detalii despre volumul de obiecte meșteșugărești aprobat pentru transportul aerian (cel mult 60 de kilograme), condițiile de vânzare ale organizatorilor (taxa de 14 % pentru fiecare artefact vândut) și succesul de care ea s-a bucurat în a-și fi vândut toate obiectele din lemn duse acolo.

Gurbanul: terapia sacrificială în ethos-ul contemporan al rudarilor

În cursul dialogurilor pe care le-am purtat în Băbeni, am intrat și în atmosfera unei alte teme culturale – aceea a ritualului *gurban* – care, după interlocutorii mei, este o parte eminentă a tradiției lor. Într-un articol recent, am discutat *gurban*-ul rudar în comparație cu „terapia” vindecătorului popular secui, *taltos*, ca două varietăți etnografice ale practicilor curative tradiționale în România anilor 2000¹². În cele ce urmează, intenționez doar să prezint *gurban*-ul în conexiunile sale simbolice cu cioplirea lemnului, în vederea coroborării ritualului și meșteșugului local în reprezentările ethos-ului rudar contemporan.

În mărturiile rudarilor (IL, VL, LD), ceremonia *gurban*-ului este o „moștenire din bătrâni” a localnicilor, având drept arhetip acceptarea pioasă a lui Avraam în a-și sacrifica fiul Isaac lui Dumnezeu (Facerea, 22: 2-13). Prin comentariul său – „Dacă citiți într-o Biblie ortodoxă, găsiți jertfa mielului, așa cum bunul Dumnezeu a vrut să vadă cât îl iubește Avraam” – VL reafirmă (indirect) atașamentul grupului său la ortodoxia românească.

Îndeplinit după datină de Ziua Sfântului Gheorghe sau (atunci când această zi coincide cu Postul Paștelui [cf. Ignat, 2008]) la Înălțarea Domnului, *gurban*-ul este trăit mai ales ca un ritual sacrificial-și-tămăduitor, menit să fie deopotrivă un tratament de medicină populară și o sărbătoare comunitară. (Participarea la *gurban* este prilejuită și de ziua onomastică a cuiva, așa cum se întâmplă în cazul lui Gheorghe, unul dintre fiii lui IL și VL). Locul *gurban*-ului este unul întrutotul „natural”, în termenii de *islaz*, [lan de] *grâu*, *loc cu verdeață*, *pădure* și *curățenie*; în acest decor, *albia râurilor* – sintagmă asociată, cum am văzut, cu o presupusă rădăcină a etnonimului *rudar* – este menționată ca un topos preferat cu deosebire pentru oficierea *gurban*-ului (IL).

Cum ritualul adresează și patologia fizică și cea psihică, el este resimțit prin a „purifica trupul și sufletul” în egală măsură. În interpretarea sa religioasă, *gurban*-ul este centrat pe

¹² Constantin (2016 a).

rugăciunea și gesturile rituale ale unui „preot” (de fapt, „ăl bătrân din sat”)¹³; cu toate că rugăciunea are ca obiect explicit ajutorul lui „Dumnezeu, al Sfântului Duh, sau al unui sfânt [creștin]”, „Sfintele” ce sunt invocate aici și originea lor spirituală par să aparțină mai degrabă unui stadiu precreștin al ritualului¹⁴.

*Un bătrân al satului, pe care îl numeau „preot”, acela începea și se ruga extraordinar de frumos, lângă miel, cu bolnavul lângă el... Pe lângă masă, se puneă **frunza de salcie** – care era numită și ea „sfântă”... [VL].*

[La] *acea rugă, venea popa... așa se zicea, „a venit popa!”, ăl bătrân din sat, venea bolnavul lângă el, el lua în mână o cană de vin și o bucată de carne din mielul fript, cel sacrificat pentru persoana bolnavă... Și atunci începea: erau toți pe lângă masă, toată familia, poate și invitați, dar să fie curat din toate punctele de vedere, și se așezau acolo, pe lângă masa respectivă, unde era un cadru... pitoresc, un cadru natural, natura... desăvârșită, fără probleme... Și începea și zicea... acea rugă e în felul următor: „Voi sfintelor, bunelor, dulcelor! Veniți lini ca apa și dulci ca mierea! Aduceți-vă amintea de persoana care e...” – îi spunea numele – „dați-i snaga și puterea, și virtutea în oase! Că el vă prăznicește... adică vă va face un berbecuț din an în an, o bute de vin și cuptor de pâine! Amin!” Și așa se zicea de trei ori. Se zicea de trei ori această rugă, asta era ruga pentru cel bolnav. În acel berbecuț, se făceau trei azimi, azimi de pâine, adică fără dospire, fără nimic, deci... tot întinsă, făină tot naturală de la bunul Dumnezeu, iar acele trei pâinici ori se introduceau în berbecuț, ori se puneau pe masă, lângă mămliga care se făcea, și se servea masa... Mânca și bolnavul, și ceilalți membri ai familiei, după care se... ședea la vorbă, povesteau întâmplări plăcute și neplăcute, se mai făceau și hore din astea... deci era un cadru extraordinar de plăcut... [IL].*

Această ambianță a unei largi celebrări publice este într-adevăr descrisă de localnici ca fiind ceva „divin, fantastic de plăcut”, cu oamenii „devenind mai buni, mai înțeleghători...”, „uitând din necazurile care există”, și cu „bolnavul începând să se miște, să discute...” Cât despre

¹³ Potrivit unui reportaj mass-media din 2008 (dinaintea cercetării mele de la Băbeni), unul dintre interlocutorii mei (IL) ar fi preluat de mai multe ori rolul de „preot” sau „descântător”, în timpul ceremonialului *gurban* (Ignat 2008).

¹⁴ Aspectele de religie populară ale ritualului *gurban* sunt în ultima vreme disputate de rudarii care (după 1990) s-au convertit la cultele neo-protestante din România (vezi Kovalcsik 2007: 120-124, 127 pentru o descriere a ritualului *gurban* dintr-o comunitate rudărească penticostală din Oltenia, unde rugăciunea către „Sfinte” era văzută de unii localnici ca o „idolatrie”).

dimensiunea curativă a gurban-ului, se spune că „mulți s-au vindecat prin această jertfă a mielului”, fără ca ritualul să poată fi confundat cu un „descântec”.

Concluzii

În acord cu ceea ce artizanii rudari din Băbeni spun și fac în materie de cioplire a lemnului, meșteșugul lor este o trăsătură cheie pentru caracterizarea acestui (sub)grup exonimic-desemnat drept unul de „țigani / romi” și auto-identificat cu „românii” din nordul Olteniei. În condițiile în care originea etnică a rudarilor este o chestiune de asortiment popular de etno-istorie, simț comun și etimologie, artizanatul local (cu al său *datum* „ancestral” și „divin”) pare să îndeplinească funcția unui însemn tehnic de identitate culturală a purtătorilor săi. Într-adevăr, mai mult decât o ocupație oarecare sau „demodată”, arta cioplierii lemnului este parte a stilului de viață de fiecare zi al rudarilor, cu atelierele lor casnice, diviziunea familială a muncii, gestiunea animalelor, negoțul urban, și așa mai departe. Un alt simbol reprezentativ al folclorului rudar – ritualul *gurban* – este deopotrivă bine integrat în cultura cioplierii lemnului din Băbeni, ținând seama de sacralitatea salciei (una din principalele „materii prime” ale meșteșugarilor locali) și de relația ipotetică dintre oficierea *gurban*-ului în pădure sau pe albia râurilor, și etnonimul de *rudar*.

LISTA MEȘTEȘUGARILOR INTERVIEVAȚI

DC: Dumitru Ceacăru
ES: Elisabeta Stângaciu
ID: Ion Drăgan
IL: Iordan Lepădat
LD: Lisandru Dobre
MB: Maria Bădălan
VL: Vița Lepădat

BIBLIOGRAFIE

Constantin, Marin, 2010, „Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania”, în *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, Vol. X (In Honorem Prof. Univ. Dr. Ion H. Ciubotaru), pp. 281-316.

- Constantin, Marin, 2014 a, "The ethno-cultural belongingness of Aromanians, Vlachs, Catholics, and Lipovans / Old Believers in Romania and Bulgaria", în *Revista Română de Sociologie*, serie nouă, anul XXV (1-2), pp. 255-285.
- Constantin, Marin, 2014 b, "The ethno-cultural belongingness of Kalderash, Rudars, Tatars, and Turks in Romania and Bulgaria", în *Sociologie Românească*, XII (4), pp. 5-22.
- Constantin, Marin, 2014 c, „De la ‘satul global’ la ‘satul idee’ în reprezentarea tradițiilor etnografice din România la Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999)”, în *Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor*, 25, pp. 197-208.
- Constantin, Marin, 2015 a, "Remembering Nachbarschaft: Narratives of Social Organization and Cultural Memory among Saxons in Michelsberg and Heltau (Southern Transylvania)", în *Revista Română de Sociologie*, new series, vol. XXVI (5-6), pp. 387-399.
- Constantin, Marin, 2015 b, "A Fishermen's Village: On the Lipovan Belongingness to the Danube Delta in Jurilovca (Northern Dobroudja)", în *Sociologie Românească*, vol. XIII (4) (în curs de publicare).
- Constantin, Marin, 2016 a, „Practici medicale tradiționale la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea) și secuii din Corund (județul Harghita)”, în Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu-Stolnici, în *Antropologie și sănătate*, colecția „Zilele Rainer”, Editura Academiei Române, București, pp. 303-308.
- Constantin, Marin (2016 b), „Arta figurativă a țăranilor secuiei: meșteșuguri, mitologie și folclor în satul Corund județul Harghita”, *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, Vol. XVI, 2016 (în curs de publicare).
- Constantin, Marin, 2016 c, "Accounts of the Gypsy Traditional Court (*Kris*), în Brateiu Village (Sibiu County, Romania)", manuscris, Institutul de Antropologie „Francisc Rainer”, București.
- Dorondel, Ștefan, 2007, "Ethnicity, state and access to natural resources in the southeastern Europe. The Rudari case", in Stelu Șerban (ed.), în *Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria*, Bucharest: Paideea Publisher, pp. 215-239.
- Erolova, Yelis, 2013, "An ethnological study of the Crimean Tatars, Roma / Gypsies and Old Believers in Northern and Southern Dobrudzha", în *Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore*, 1-2, pp. 237-259.
- Ignat, Iulian, 2008, „Rudarii” (reportaj), în *Formula As*, 822.
- Kovalcsik, Katalin, 2007, "Gurbane as a representation of traditional identity and culture in an Oltenian Rudar community", în B. Sikimić, P. Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans*,

- Belgrad: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies, pp. 109–136.
- Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov, 1998, “Bear trainers in Bulgaria (tradition and contemporary situation)”, în *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, The Ethnographic Institute with Museum, Bulgarian Academy of Science, vol. I, pp. 106-116.
- Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov, 2013, “Gypsy groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. Professionyms”, în *Romani Studies* 5, vol. 23, no. 1, 61–82.
- Slavkova, Magdalena, 2005, „Rudari u istočnoj Bugarskoj i jevanđeljski pokret” (“Rudari group in the Eastern Bulgaria and the Evangelical movement”), în Сикимић, Б. (ed.), *Бањашу на Балкану. Идентитет етничке заједнице*, Београд: Српска Академија Наука и Уметности, Балканолошки Институт „САНУ”, pp. 277-294.
- Smithsonian Institution, 1999, *Smithsonian Folklife Festival On the National Mall Washington D.C. June 23-27 & June 30-July 4, 1999* [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23-27 Iunie, 30 Iunie-4 Iulie 1999], co-sponsored by the National Park Service.

FOTOGRAFII CU MEȘTEȘUGARI RUDARI, REALIZATE DE AUTOR



Fig. 1: DC și ID la Muzeul Astra (Sibiu, 2010)



Fig. 2: ID la Muzeul Astra (Sibiu, 2010)



Fig. 3: ID în atelierul său propriu din Băbeni (2010)



Fig. 4: Familia Lepădat în atelierul propriu din Băbeni (2010)



Fig. 5: IL și VL în atelierul propriu din Băbeni (2010)



Fig. 6: IL în atelierul propriu din Băbeni (2010)



Fig. 7: ES la Muzeul Țăranului Român (București, 2005)



Fig. 8: MB la Muzeul Astra (Sibiu, 2008)



Fig. 9: LD în atelierul propriu din Băbeni (2010)



Fig. 10: Artefacte din lemn lucrate de IL și familia sa (2010)

Gabriela Roman

Considerații privind migrația indo-europeană în Europa, în lumina analizelor genetice

Cuvinte cheie: ADN, indo-europeni, migrație, Yamnaya

Introducere

Este bine știut că preistoria Europei a fost un subiect de controversă de-a lungul timpului, cu precădere în ultimele câteva decenii. La începutul secolului XX, singurele teorii general acceptate erau bazate în primul rând pe abordări filologice. Ca dovezi suplimentare au fost luate în considerare și materiale arheologice, însă acestea au fost întotdeauna regionale, reprezentând doar anumite zone. Acest lucru a dus la imposibilitatea de a formula o ipoteză completă a migrației, promovând mai degrabă mici teorii particulare care, în încercarea unei îmbinări, au eșuat datorită nepotrivirii uneia cu altele. Așadar, pentru o vreme îndelungată, elementul lingvistic a fost singurul factor mai abordabil și convingător (Mallory, 1990). Unul dintre motivele cele mai invocate pentru care aspectul filologic a fost avut în vedere mai mult decât altele a fost că, dintre toate realizările omenirii, *limba* este considerată cea mai remarcabilă creație. Aceasta este mai nestatornică¹, mai subtilă și mai complexă decât orice alt sistem sau instrument, fiind în stare să confere identitate unei națiuni, cu o semnificație atât de puternică

¹ Ne referim la ușurința cu care limba poate circula dintr-o zonă geografică în alta, la predispoziția de a forma dialecte, la posibilitatea de a fi împrumutată prin învățare de către alte populații. Pe această bază, nu trebuie omis impactul pe care populațiile nomade l-au avut asupra vechilor limbi europene.

încât oamenii au luptat, au făcut războaie și au murit pentru ea. Are de asemenea capacitatea de a uni și de a diferenția populații, precum și de a defini limitele națiunilor omogene. Oamenii se identifică cu limba pe care o vorbesc, le dă o conștiință a unității care îi deosebește ca grup unic de alte populații. Ca ființe umane, ne raportăm la lumea în care trăim și suntem capabili să o înțelegem prin intermediul limbii pe care o vorbim și prin care ne exprimăm. Se spune că dacă putem înțelege limba unei populații, atunci putem avea acces la o mare parte a credințelor și concepțiilor acesteia dintr-un punct de vedere care le este propriu; limba conservă capacitatea primordială a unui grup de oameni/națiuni de înțelegere a lumii (Villar, 1996: 7).

Triburile nomade indo-europene s-au răspândit pe continentul european de-a lungul mileniilor și – deși civilizația europeană actuală este o aglomerare de diferite limbi și diverse trăsături fizice – există dovezi ce atestă trăsături *ereditare* indo-europene, precum și ale faptului că la un moment dat în preistorie un grup puternic s-a răspândit pe suprafața continentului, pierzându-și unitatea originală și formând identități și culturi mai mici în diferite epoci și timpuri. Rămâne deocamdată necunoscut numele pe care acest grup, cunoscut nouă drept *indo-europeni*, și l-au dat lor înșiși, precum și numele cu care își numeau vecinii. Singurele informații pe care le aveam până de curând despre el proveneau din sursele lingvistice care au supraviețuit de-a lungul timpului în sânul civilizațiilor ce au descins din acest grup originar indo-european, precum arienii – locuitorii Indiei, Pakistanului, Afganistanului și Persiei (Villar, 1996: 13).

În zilele noastre însă, aspectul filologic nu mai este singurul indicator al ipotezei migratorii. Investigația științifică arheologică a cunoscut o tot mai mare dezvoltare în ultimele decenii, precum și analizele genetice de ADN și genomuri. În ceea ce privește ADN-ul antic, tehnica de analiză a genomului uman (care conține ADN-ul), a devenit o metodă importantă care contribuie la îmbunătățirea studiului preistoriei și, în consecință, la înțelegerea expansiunii indo-europene. Acest tip de ADN conține îndeajuns material pentru a fi pus în corelație cu elementele lingvistice și arheologice.

Următoarele paragrafe conțin informații despre felul în care analiza ADN a adus îmbunătățiri cercetării genetice, dar și arheologice, a cercetării în general cu privire la migrația populației arhaice indo-europene în Europa. Există dovezi despre o cultură anume care pare să fi avut un rol de frunte în cursul răspândirii valului migrator indo-european, și anume grupul Yamnaya, despre care sunt prezentate câteva detalii mai importante. În acest context, nu putem omite menționarea celor două teorii migratorii mai plauzibile, pe care le vom discuta în lumina unui studiu realizat de geneticieni și arheologi, la fel cum nu putem trece cu vederea nici evidențele lingvistice care au supraviețuit până în prezent și care conferă indicii ale unor populații

diverse cu origini comune. Doar printr-o corelare și comparare a rezultatelor corespunzând unor metode diferite putem spera la o precizie mai mare în descifrarea răspândirii indo-europene. Nu în ultimul rând, va fi pusă în lumină legătura culturii Yamnaya, regăsită în mostre genetice europene, cu civilizații ale platoului eurasiatic, de unde se presupune că își are originea populația indo-europeană.

Câteva noțiuni genetice

În ceea ce privește ADN-ul de specimene antice, ne vom referi în acest studiu doar la ADN-ul Y și ADNmt-ul (mitochondrial)². Astfel, în ambele tipuri de ADN se găsesc haplogrupuri³. Deși ADN-ul Y este mai greu de obținut din resturile antice, metodologia modernă a putut să îl includă totuși în cercetarea științifică.

Haplogrupul din ADN-ul Y este definit de către cromozomul Y care, în specia mamiferelor (inclusiv specia umană), reprezintă unul dintre cei doi cromozomi ai sexului unui mamifer. Cromozomul Y se transmite doar pe linia paternă, spre deosebire de cel de al doilea cromozom, X, care se transmite atât pe linia maternă cât și pe cea paternă (Strachan, 1999). Fiecare specimen de sex masculin are un cromozom Y și un cromozom X, în timp ce speciemenele de sex feminin au câte doi cromozomi X. De asemenea, trebuie menționat că un haplogroup este format dintr-o serie de alele⁴ combinate într-un singur grup, plus haplotipuri similare care fac parte dintr-o singură linie de descendență, ce poate avea mii de ani vechime. Cuvântul haplogrup provine din limba greacă și înseamnă *singur* (ἁπλούς, *haplous*). Un haplotip, deci, este o formațiune de alele care definește o moștenire specifică de la un singur părinte (Purcell *et al*, 2007), iar o alelă este o formă de genă localizată într-un locus genetic dintr-un cromozom. Toate ființele umane posedă câte două alele moștenite de la ambii părinți în fiecare locus genetic.

² Tipul de ADN care se moștenește doar pe linie maternă și rezidă în mitocondriile din celulele eucariote.

³ Acestea sunt grupuri de haplotipuri cu informație genetică asemănătoare ce provin de la o singură linie de descendență. Prin haplogrup înțelegem o serie de alele specifice de pe un cromozom. Fiecare haplogrup este notat cu o literă mare din alfabet, subdiviziunilor adăugându-li-se câte o cifră, sau combinații de cifre și litere mici. Cu cât haplogrupurile sunt mai amplu divizate, cu atât combinarea cifrelor și a literelor mici devine mai complexă. Exemple de haplogrupuri vor apărea în text (a se reveni ulterior la această notă de subsol pentru corelare).

⁴ O alelă este o anumită formă pe care o capătă o genă pe un cromozom. Fiecare formă diferită de genă este o alelă și este localizată într-un *locus* genetic.

Date genetice privind răspândirea indo-europeană în Europa

Pe baza studiului haplogrupurilor ADN-ului sunt prezentate rezultate care ne fac să ne gândim la o „teorie a stepelor”⁵ în ceea ce privește expansiunea câtorva dintre limbile indo-europene, însă nu explică în mod necesar răspândirea lor ca întreg. Poate fi derutant, dacă o teorie oferă informație despre răspândirea a doar unora dintre limbile indo-europene și nu a totalității acestora. O altă variantă, pe baza unei „ipoteze agricole”⁶, ne-ar permite să presupunem că limbile indo-europene au ajuns în Europa într-o etapă mult mai timpurie (înainte de perioada la care se referă teoria stepei). Această ipoteză ar explica rezultatele analizei ADN provenite de la civilizațiile Yamnaya și de la ceea ce putem numi *cultura ceramicii legate cu frânghie* (Corded Ware Culture), care s-au dovedit a fi compatibile cu ideea unui val de expansiune aparținând teoriei agricole mai târziu decât faza incipientă a acesteia din urmă (Haak *et al*, 2015). Însă, în același timp, și teoriile agricole rămân limitate și în dezbatere, dat fiind faptul că în favoarea expansiunii indo-europene din stepa eurasiatică există sugestii privind atât o mișcare prin zona balcanică, cât și a uneia prin zona platoului caucazian.

Rezultatele genetice sunt o sursă de informație folositoare când realizăm comparații ale diferitelor teorii ce revendică posesia unei explicații valide a răspândirii limbilor indo-europene în Europa, cu precădere când acestea implică procesul de migrație a unei populații preistorice. Ipotezele lingvistice sunt deseori combătute cu dovezi arheologice. Problema însă privitoare la materialul arheologic este că de cele mai multe ori sursele materiale prezente într-un loc anume nu pot fi întotdeauna luate drept martori incontestabili, datorită faptului că mobilitatea bunurilor materiale poate fi în multe cazuri doar o chestiune de negoț sau schimb de idei și nu în mod necesar o mobilitate a populațiilor în sine (Bramanti *et al*, 2009: 138). Analizele genetice devin o inovație valoroasă și utilă în acest caz, deoarece permit testarea directă pe materialul uman.

Datele genetice care au fost colectate din ADN-ul antic au confirmat presupunerile privitoare la teoria anatoliană,⁷ rezultatele stabilind că a existat în trecut un prim val de migrație

⁵ Teoria stepelor se referă la o invazie preistorică indo-europeană dinspre stepa eurasiatică, care a pătruns în Europa prin Caucaz.

⁶ Prin ipoteza agricolă se face trimitere la idea de sedentarism. Stilul de viață nomad nu ar fi permis practicarea agriculturii, care ar putea sugera o posibilă stabilitate a noii populații, precum și impactul acesteia în stilul de viață al „gazdelor” sale, mai devreme decât se presupune în termeni generali, având în vedere dovezile arheologice timpurii despre răspândirea agriculturii pe care le găsim în Europa.

⁷ Teoria anatoliană face referire la o migrație a populației indo-europene în Europa arhaică prin spațiul central anatolian din zona Turciei actuale.

al agricultorilor timpurii dinspre Orientul mijlociu spre Europa. Acest studiu a fost întreprins cu ajutorul AND-ului mitocondrial și genomului întreg (fără o secvențiere a acestuia) (Lazaridis *et al*, 2014: 412; Skoglund *et al*, 2012: 468), în urma căruia a rezultat concluzia că agricultorii Europei centrale, Scandinaviei și Iberiei se trăgeau dintr-o populație unitară comună. Aceleași date genetice arată că un al doilea val migratoriu în Europa s-a produs către sfârșitul neoliticului târziu, provenind din stepele eurasiatice.

Relevanța culturii Yamnaya în cadrul răspândirii genetice în Europa

Pentru a realiza analiza ADN, Haak și echipa sa au folosit date genetice provenind de la 69 de europeni care au trăit între 8000-3000 î. Hr. Studiul a fost realizat pentru a putea observa tranziția la nivelul Europei. S-au adăugat de asemenea 25 de mostre antice aparținând paleoliticului superior din Rusia, mostre de proveniență vânător-culegători și agricultori europeni. În total, s-au analizat 94 de mostre aparținând locuitorilor europeni antici. Conform acestui studiu bazat pe haplogrupuri formate din cromozomul Y, 34 de indivizi din 69 sunt de sex masculin. Rezultatul studiului demonstrează că un singur individ aparținând haplogrupului R1b⁸ provenea din afara Rusiei și data din neoliticul târziu care corespunde neoliticului timpuriu din Peninsula Iberică⁹ (unde a fost găsit individul). Pe de altă parte, haplogrupurile R1a¹⁰ și R1b au fost identificate în mostre aparținând neoliticului târziu / începutul epocii bronzului din afara Rusiei într-un procentaj de aproximativ 60%, la fel cum mostrele europenilor din afara Rusiei dintre 7500-2700 î. Hr. arată un procentaj al R1a și R1b de 100%. Aceste haplogrupuri (R1a respectiv R1b) sunt majoritare și în populația actuală europeană. Concluzia la care se ajunge este că *cel mai probabil populația indo-europeană s-a răspândit dinspre est în Europa cândva în jurul anului 3000 î. Hr.*

În acest studiu, s-a observat că doi dintre vânător-culegătorii din Rusia aparțineau haplogrupului R1a care provine din cultura Karelia, iar un al treilea vânător-culegător din aceeași

⁸ R1b: tip de haplogrup (a se verifica nota de subsol 3).

⁹ Neoliticul nu este același peste tot. Neoliticul târziu din Rusia corespunde neoliticului timpuriu în peninsula Iberică. În general, totul vine dinspre est, și ajunge mai târziu în vest, fie valuri de nomazi, răspândirea animalelor domestice, agricultura, culturi ceramice etc. Dacă neoliticul se presupune că începe acum aproximativ 9 000-10 000 de ani în Levant, în vestul Europei încă nici nu a început. Când ajunge și în vestul Europei, mult mai târziu, îl numim aici „timpuriu”, pentru că e abia la început. În Orientul Mijlociu deja există demult, numim deci neoliticul „târziu”, deși ele sunt contemporane.

¹⁰ R1a: tip de haplogrup (a se verifica nota de subsol 3).

zonă aparținea haplogrupului R1b care provine din cultura Samara. Acești doi indivizi sunt considerați cele mai timpurii exemplare ale fiecăruia dintre cele două haplogrupuri atestate până acum. Aceasta se explică și prin faptul că niciunul dintre ei nu aparținea liniilor genetice corespunzătoare fiecăruia în parte (M417¹¹ în cadrul R1a și M269¹² în cadrul R1b), care sunt predominante în Europa actuală. Din contră, grupul Yamnaya aparținea liniei genetice M269 din cadrul R1b. Cultura Yamnaya pare a fi contemporană în Europa centrală cu cea a ceramicii legate cu frânghie, la aproximativ 2500 î. Hr. Această din urmă cultură a avut elemente similare altor culturi aparținente stepei, în consecință similare culturii Yamnaya. Se pare că grupul Yamnaya și cel a ceramicii legate cu frânghie au apărut brusc într-o perioadă simultană, reprezentând în același timp populațiile cele mai timpurii și influente dintre cele ale neoliticului mijlociu (Haak *et al*, 2015: 7-8).

Concluzia generală cu privire la migrația preistorică europeană tinde să ducă spre existența a două valuri de mișcări distincte și majore: primul val a constat în venirea agricultorilor timpurii din Orientul Mijlociu, undeva în neoliticul timpuriu, după care a urmat un al doilea val de migrație, al grupului Yamnaya, din stepa eurasiatică în neoliticul târziu (Brandt *et al*, 2013: 258). În Europa actuală, rezultatele au arătat că moștenirea genetică Yamnaya este mult mai scăzută în Europa sudică decât în partea de nord, iar populația acesteia s-a amestecat cu grupuri de populații neolitice timpurii, rezultatele arătând că amestecarea s-a produs de asemenea cu populații din sudul Siberiei (Hellenthal *et al*, 2014).

Argumentul în favoarea ipotezei anatoliene este acela că limba indo-europeană a apărut în Europa aproximativ acum 8500 de ani, prin înaintare dinspre regiunea Anatoliei, și a constituit baza lingvistică a unei populații destul de mari, care mai târziu, când un nou val de expansiune s-a produs, nu a mai suferit o influență lingvistică remarcabilă (Gamkrelidze și Ivanov, 1990).

Două teorii principale ale invaziei indo-europene

1. Ipoteza anatoliană propune o variantă a răspândirii pastoralismului nomad din Anatolia neolitică în continentul european cu aproximativ 8000 de ani în urmă (figura 1), în mod pașnic, prin intermediul expansiunii agricole. O ipoteză alternativă este cea a *kurganelor* (sau *tumulilor*). Conform Marijei Gimbutas (1977), ipoteza kurganelor presupune diferite etape, prima fiind cultura ceramică Samara, continuată de cea denumită Maykop în Caucazul nordic, pentru ca

¹¹ M417: grupare a secvențelor similare din arborele filogenetic, aflată înăuntrul haplogrupului R1a.

¹² M269: grupare a secvențelor similare din arborele filogenetic, aflată înăuntrul haplogrupului R1b.

apoi să se dizolve în cultura indo-hitită ce a generat proto-anatolienii. Ulterior culturii Maykop urmează apogeul în epoca societății proto-indo-europene, care s-a extins de-a lungul stepei pontice în aceeași perioadă în care cultura ceramicii legată cu frânghie s-a extins de la râul Rin până în apropierea Volgăi, corespunzând totodată cu zona kurganelor indo-europene care se aflau într-o fază ultimă de decădere, în perioada 3000-2500 î. Hr. (Gimbutas, 1980: 247).

2. Ipoteza stepei susține că indo-europenii au venit în Europa prin zona Caucazului, cândva în jurul anului 6000 î. Hr., când este atestată domesticirea cailor. Domesticirea cailor și inventarea roții au favorizat răspândirea acestei populații nomade într-un mod mai rapid. Ipoteza este oarecum mai plauzibilă, deoarece aceasta oferă explicații mai amănunțite cu privire la nord-estul Europei, însă majoritatea celorlalte ramuri lingvistice rămân neexplicate, ceea ce face ca și această teorie să nu fie în totalitate convingătoare. Noua cercetare întreprinsă de către Haak *et al* (2015) oferă într-adevăr informații despre trăsături genetice cu influențe de stepă în această parte nordică a Europei, dar ceea ce sugerează în mare parte este faptul că pastoralismul stepei nu a avut un impact îndeajuns de mare (din moment ce doar partea nordică a fost afectată). Prin urmare, această ipoteză poate fi valabilă doar pentru câteva dintre limbile indo-europene ale Europei.

Dar dovezi genetice ale unei expansiuni din stepă mai timpurie decât cultura ceramicii legate cu frânghie încă nu au putut fi făcute, deși cercetări viitoare în zone mai largi ale Europei conținând exemplare de mărimi mai ample ar putea contribui cu informații și date noi; însă este puțin probabil ca o invazie dinspre stepele eurasiatice să se fi produs mai înainte de 4000 î. Hr., având în vedere că în jur de 4500 î. Hr. exista deja o prezență indo-europeană în Europa. Rezultatele studiului lui Haak *et al* sugerează că limba indo-europeană a fost introdusă pe continent într-o etapă timpurie prin agresiune și printr-o migrație majoră, diferită de cea a stepei, cu un impact minim totuși în zona nord europeană (figura 2).

Evidențe lingvistice

Marea majoritate a limbilor indo-europene care sunt vorbite în zilele noastre provin din șase ramuri largi: ramura romanică și cea slavică în Europa, ramura iraniană în Asia, cea germanică și celtică în Scandinavia și nordul Europei, și marea ramură indică ce include o bună parte din nordul Indiei și Pakistanului. Au fost stabilite diferite căi de a observa evoluția acestor subgrupuri de-a lungul timpului; doar recent însă au fost efectuate studii asupra familiei limbilor indo-europene care au inclus reconstrucția lingvistică a limbii părinte drept ajutor pentru a înțelege conexiunea dintre toate limbile acestei familii (celelalte indo-europene), și de asemenea

pentru a explica o evoluție istorică a acestora (Clackson, 2007: 27). Astfel, studii și cercetări au făcut posibilă interpretarea unor texte care provin din limbi ce au o rată scăzută de moștenire lingvistică și este, într-adevăr, un succes faptul că s-au putut reconstrui aspecte ale limbii părinte. Un și mai mare succes al comparării a două limbi îl reprezintă însă reconstrucția fonologică. De exemplu, dacă luăm drept repere de comparație limbile engleză, germană și olandeză, care provin în întregime din ramura germanică a limbii indo-europene, oricare dintre vorbitorii uneia dintre aceste trei limbi ar observa similarități atât în gramatica, cât și în vocabularul acestora. Cuvintele folosite pentru *pâine* și *apă* (*bread* și *water* în limba engleză) sunt foarte asemănătoare în limba germană (*brot* și *wasser*) respectiv olandeză (*brood* și *water*). Sunt însă și cuvinte care pot fi complet diferite în fiecare din cele trei limbi, precum cuvântul *ceapă*. *Onion* din limba engleză, devine *aber* în olandeză și *zwiebel* în germană. Pe de altă parte, există cuvinte ce pot semăna între ele în doar două dintre limbi și să difere în totalitate în cea de-a treia limbă. De exemplu cuvântul *pasăre* este *bird* în engleză, însă avem *Vogel/vogel* în germană și olandeză (Clackson, 2007: 28).

Ar fi nedrept să nu aruncăm o privire fugară și la varianta acelorași cuvinte din limbile romanice. Acestea provin, desigur, din ramura indo-europeană romanică care s-a păstrat până în zilele noastre, și anume limba latină. Vorbitorii acestor limbi derivate din limba părinte, latina, se pot înțelege cu mult mai multă ușurință între ei decât s-ar înțelege cu vorbitorii uneia dintre limbile aparținând oricărei alteia dintre celelalte ramuri indo-europene. De exemplu, dacă privim la exemplul cuvintelor *apă* și *pâine*, din latinescul *aqua*, respectiv *panem*, au derivat *acqua/pane* în italiană, *agua/pan* în spaniolă, *agua/pão* în portugheză și *eau/pain* în franceză.

Întâlnim însă o structură ușor diferită în cazul cuvintelor *ceapă* respectiv *pasăre*. *Cepa* și *avem* sau *praepes* din latină devin *cebolla/ave* sau *pájaro* în spaniolă, *cebola/ave* sau *pássaro* în limba portugheză, *cipolla* pentru *ceapă*, dar *uccello* pentru *pasăre*, în italiană.

Nu întotdeauna însă reconstrucția fonologică este o tehnică ușor de aplicat, cu atât mai mult cu cât vom compara mai multe grupuri lingvistice cu limbile lor părinte (acolo unde este posibil, desigur). Modul în care sunetul unui cuvânt se schimbă în fiecare limbă înrudită și reconstruirea fonologică sunt două subiecte amplu dezbătute în ultima jumătate de secol, iar o mare parte din teoriile lingvistice actuale sunt semn al unui interes acordat acestui tip de cercetări (Clackson, 2007: 28).

Răspândirea culturilor arheologice timpurii pe platoul Eurasiatic

Cultura Yamnaya (*Ямная* în limba rusă) este considerată una dintre culturile cu cea mai mare influență în dispersarea indo-europeană în Europa, și există indicii pentru a crede că această cultură a fost urmașă a altor culturi preistorice din stepele eurasiatice. De exemplu s-a dovedit legătura culturii Botai – a cărei vechime este atestată în jur de aproximativ 3700-3100 î. Hr. în regiunea Kazahstanului antic – cu expansiunea populațiilor din stepa zonei Volgăi (Anthony, 2010). Din mijlocul acestei populații de călăreți nomazi iscusiți s-a dezvoltat în timp cultura Afanasevo – *Афанасьева*, *Afanasieva* în limba rusă (Mallory, 1990), care se presupune a fi cea mai timpurie cultură eneolitică, datând între 3600-2300 î. Hr. Aceasta a avut drept punct de origine sudul Siberiei și, deși departe de cea mai apropiată zonă de stepă europeană, relevă totuși o serie de trăsături comune cu vecinii ei îndepărtați. Mormintele aparținând culturii Afanasevo conțin resturi umane de natură europoidă. Prezența folosirii elementelor de metal se leagă de originea indo-europeană, iar relațiile îndepărtate cu alte culturi europene oferă indicii ale unei posibile apartenențe indo-europene a culturii Afanasevo.

În jurul aceleiași perioade (~2100 î. Hr.) s-a edificat cultura Andronovo (*Андроновская*, *Andronovskaya*). Pentru aceasta s-au propus trei etape și anume:

1. Epoca Fedorovo, datând între secolele XV-XIII î. Hr.;
2. Epoca Alakul, ce datează prin conexiune genetică între secolele XI-IX î. Hr.;
3. Epoca Zamaraevo, datată între secolele VIII-VII î. Hr., constituind punctul de pornire pentru triburile scitice și sarmate de origine iraniană.

Contemporană cu Andronovo, o altă cultură se afla la apogeul său în stepa Caucazului și estul Europei: grupul Yamnaya menționat anterior. Se presupune că această cultură avea în mare parte o formă de economie semi-nomadă, și este caracterizată de marile sale necropole și folosirea ocrului. Lipsa dovezilor arheologice sugerează că civilizația Yamnaya se ocupa cu creșterea animalelor și a contribuit la valul migratoriu indo-european arhaic din Europa (Mallory, 1997: 92; Kuzmina, 2007: 326).

Concluzii

Polemica privind adevăratele origini ale Europei, așa cum o știm azi, și asupra migrațiilor care au avut loc de-a lungul timpului pe continentul european este încă deschisă, cu atât mai mult cu cât cele două teorii (anatoliană și cea a stepei) par a fi improbabile în explicarea întregului proces de răspândire indo-europeană și nu conduc la un răspuns exact. În orice caz, datele genetice provenind de la cei 94 de indivizi supuși analizelor sugerează o invazie masivă din

partea de Est a continentului către Europa centrală, acești indivizi fiind cel mai probabil reprezentativi pentru răspândirea limbilor indo-europene, din care au derivat majoritatea limbilor moderne care sunt vorbite astăzi.

BIBLIOGRAFIE

- Anthony, David W., 2010, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton: University Press.
- Bramanti, B, M. G. Thomas, W. Haak, M. Unterlaender, P. Jores, K. Tambets, I. Antanaitis Jacobs, M. N. Haidle, R. Jankauskas, C. J. Kind, F. Lueth, T. Terberger, J. Hiller, S. Matsumura, P. Forster, J. Burger, 2009, “Genetic Discontinuity Between Local Hunter-Gatherers and Central Europe’s First Farmers”, în *Science*, 326, pp. 137-140.
- Brandt, Guido, Wolfgang Haak, Christina J. Adler, Christina Roth, Anna Szécsényi-Nagy, Sarah Karimnia, Sabine Möller-Rieker, Harald Meller, Robert Ganslmeier, Susanne Friederich, Veit Dresely, Nicole Nicklisch, Joseph K. Pickrell, Frank Sirocko, David Reich, Alan Cooper, Kurt W. Alt, 2013, “Ancient DNA reveals key stages in the formation of central European mitochondrial genetic diversity”, în *Science*, 342, pp. 257-261.
- Clackson, James, 2007, *Indo European Linguistics. An introduction*, Cambridge: University Press, pp. 1-24.
- Gamkrelidze, Thomas V. / Ivanov, V. V., 1990, “The early history of Indo-European languages”, în *Sci.Am.*, 262, pp. 110–116.
- Gimbutas, Marija, 1977, “The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe”, în *Journal of Indo-European Studies*, 5, pp. 277-338.
- Gimbutas, Marija, 1980, “The Kurgan wave number 2 (c.3400-3200 BC) into Europe and the following transformation of culture”, în *Journal of Indo-European Studies*, 8, pp. 273-315.
- Haak, Wolfgang, Iosif Lazaridis, Nick Patterson, Nadin Rohland, Swapan Mallick, Bastien Llamas, Guido Brandt, Susanne Nordenfelt, Eadaoin Harney, Kristin Stewardson, Qiaomei Fu, Alissa Mittnik, Eszter Banffy, Christos Economou, Michael Francken, Susanne Friederich, Rafael Garrido Pena, Fredrik Hallgren, Valery Khartanovich, Aleksandr Khokhlov, Michael Kunst, Pavel Kuznetsov, Harald Meller, Oleg Mochalov, Vayacheslav Moiseyev, Nicole Nicklisch, Sandra L. Pichler, Roberto Risch, Manuel A.

- Rojo Guerra, Christina Roth, Anna Szecsenyi-Nagy, Joachim Wahl, Matthias Meyer, Johannes Krause, Dorcas Brown, David Anthony, Alan Cooper, Kurt Werner Alt, David Reich, 2015, "Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe", in *Nature*, 522, pp. 4-138.
- Hellenthal, Garrett, George B. J. Busby, Gavin Band, James F. Wilson, Cristian Capelli, Daniel Falush, Simon Myers, 2014, "A genetic atlas of human admixture history", *Science*, 343, pp. 747-751.
- Kuzmina, Elena E., 2007, *The Origin of Indo-Iranians*, Boston: Brill, pp. 325-326.
- Lazaridis, Iosif, Nick Patterson, Alissa Mittnik, Gabriel Renaud, Swapan Mallick, Karola Kirсанow, Peter H. Sudmant, Joshua G. Schraiber, Sergi Castellano, Mark Lipson, Bonnie Berger, Christos Economou, Ruth Bollongino, Qiaomei Fu, Kirsten I. Bos, Susanne Nordenfelt, Heng Li, Cesare de Filippo, Kay Prufer, Susanna Sawyer, Cosimo Posth, Wolfgang Haak, Fredrik Hallgren, Elin Fornander, Nadin Rohland, Dominique Delsate, Michael Francken, Jean-Michel Guinet, Joachim Wahl, George Ayodo, Hamza A. Babiker, Graciela Bailliet, Elena Balanovska, Oleg Balanovsky, Ramiro Barrantes, Gabriel Bedoya, Haim Ben-Ami, Judit Bene, Fouad Berrada, Claudio M. Bravi, Francesca Brisighelli, George B. J. Busby, Francesco Cali, Mikhail Churnosov, David E. C. Cole, Daniel Corach, Larissa Damba, George van Driem, Stanislav Dryomov, Jean-Michel Dugoujon, Sardana A. Fedorova, Irene Gallego Romero, Marina Gubina, Michael Hammer, Brenna M. Henn, Tor Hervig, Ugur Hodoglugil, Aashish R. Jha, Sena Karachanak-Yankova, Rita Khusainova, Elza Khusnutdinova, Rick Kittles, Toomas Kivisild, William Klitz, Vaidutis Kucinskas, Alena Kushniarevich, Leila Laredj, Sergey Litvinov, Theologos Loukidis, Robert W. Mahley, Be'la Melegh, Ene Metspalu, Julio Molina, Joanna Mountain, Klemetti Nakkalajrvi, Desislava Nesheva, Thomas Nyambo, Ludmila Osipova, Juri Parik, Fedor Platonov, Olga Posukh, Valentino Romano, Francisco Rothhammer, Igor Rudan, Ruslan Ruizbakiev, Hovhannes Sahakyan, Antti Sajantila, Antonio Salas, Elena B. Starikovskaya, Ayele Tarekegn, Draga Toncheva, Shahlo Turdikulova, Ingrida Uktveryte, Olga Utevska, Rene' Vasquez, Mercedes Villena, Mikhail Voevoda, Cheryl A. Winkler, Levon Yepiskoposyan, Pierre Zalloua, Tatijana Zemunik, Alan Cooper, Cristian Capelli, Mark G. Thomas, Andres Ruiz-Linares, Sarah A. Tishkoff, Lalji Singh, Kumarasamy Thangaraj, Richard Villems, David Comas, Rem Sukernik, Mait Metspalu, Matthias Meyer, Evan E. Eichler, Joachim Burger, Montgomery Slatkin, Svante Pääbo, Janet Kelso, David Reich, Johannes Krause, 2014,

- “Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present day Europeans”, in *Nature*, 513, pp. 409-413.
- Mallory, James Patrick, 1990, “In search of the Indo-Europeans; Language, Archaeology and Myth”, in *Journal of Field Archaeology*, 17 (1), pp. 89-93.
- Mallory, James Patrick., 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Purcell, Shaun, Daly Mark J., Sham Pac C., 2007. “WHAP: Haplotype-based Association Analysis”, in *Bioinformatics*, 23 (2), pp. 200-256.
- Skoglund, Pontus, Helena Malmström, Maanasa Raghavan, Jan Storå Per Hall, Eske Willerslev, M. Thomas P. Gilbert, Anders Götherström, Mattias Jakobsson, 2012, “Origins and Genetic Legacy of Neolithic Farmers and Hunter-Gatherers in Europe”, in *Science*, 336, pp. 466-469.
- Strachan, T., Read Andrew P., 1999, *Human molecular genetics*, New York: Wiley-Liss, pp. 10-23.
- Villar Francisco, 1996, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid: Gredos.

Anexe

Figura 1. *Ipoteza anatoliană*

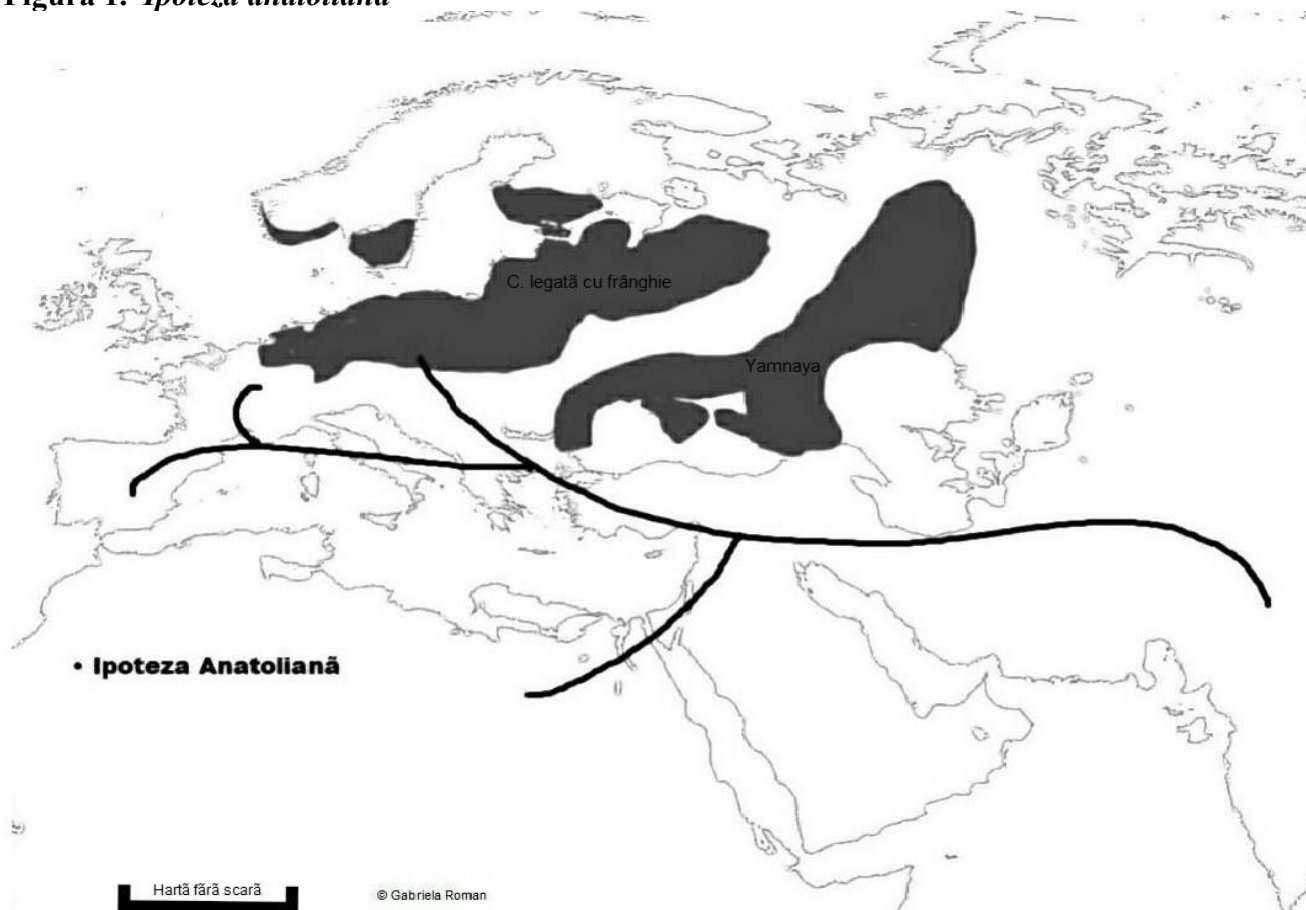
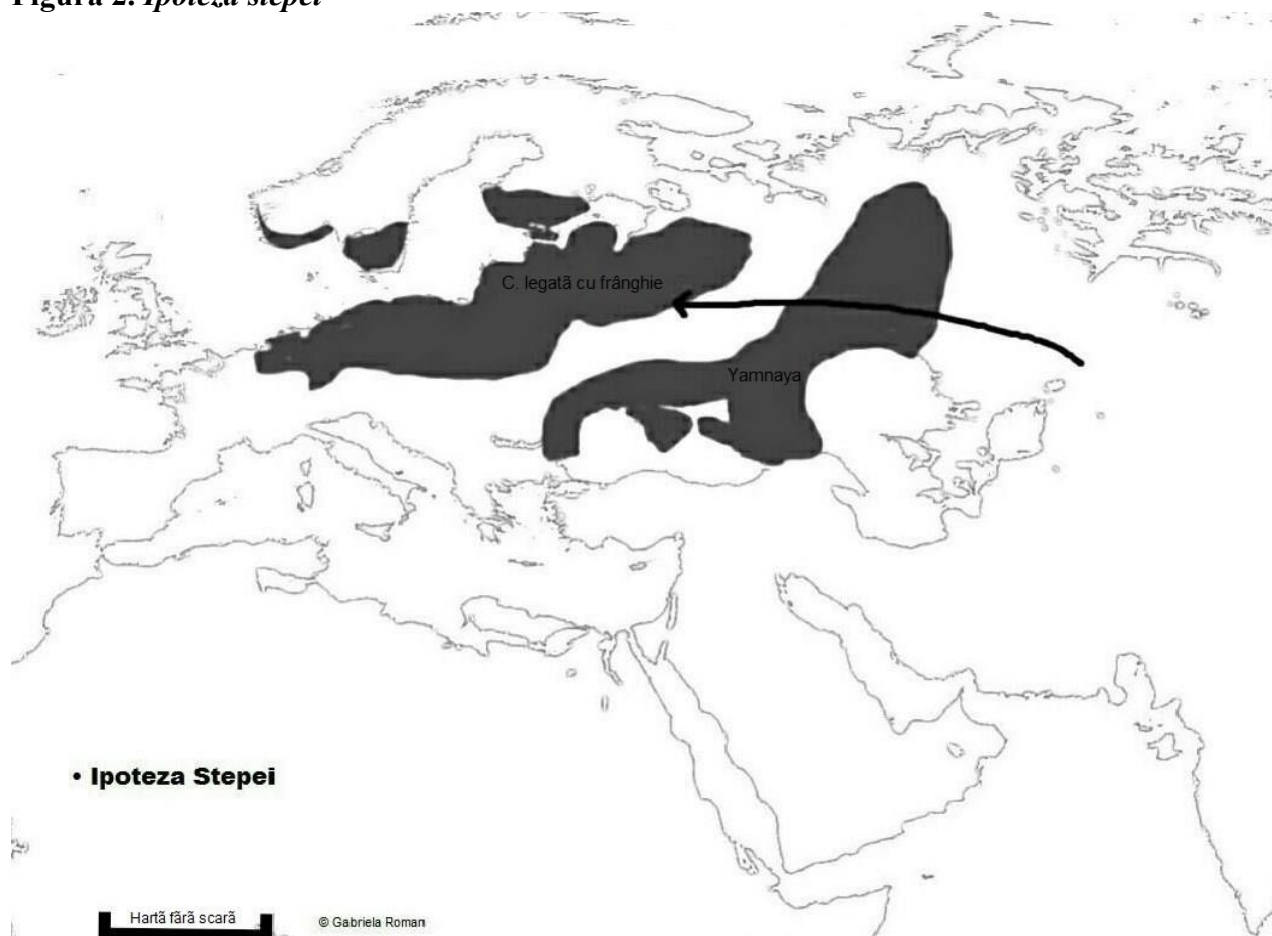


Figura 2. *Ipoteza stepei*



Gheorghe Plăiașu

Omul în cosmos. Câteva elemente de antropologie spațial-extraterestră

Dintre toate viețuitoarele pământului, omul este singura specie care, de o jumătate de secol, nu mai este exclusiv legată de mediile terestre. Adaptarea la mediile extra-terestre presupune însă îndeplinirea unor condiții specifice, despre care nu putem spune că astăzi sunt pe deplin realizate. În acest articol, pe fondul unor repere istorice ale cuceririi spațiului cosmic de către oameni, voi încerca să scot în evidență aspecte mai puțin cunoscute publicului larg – deși mă voi baza în exclusivitate pe presa de popularizare științifică – legate de efectele pe care mediile extraterestre și tehnologia spațială le au asupra organismului uman. Situațiile din timpul lansărilor rachetelor cu echipaje umane la bord, microgravitația, radiațiile nocive din cosmos, traiul în comun la bordul unor stații spațiale etc. sunt tot atâtea provocări pe care omul trebuie să le înfrunte în aventura sa extraterestră, să le rezolve întotdeauna cu un succes total, varianta succeselor parțiale însemnând costuri enorme și irecuperabile, financiare și chiar în vieți omenești.

La sfârșitul anilor '50, în contextul luptei ideologice și propagandistice între sistemul capitalist și cel socialist, a apărut și problema luptei pentru întâietate în cucerirea cosmosului între Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste și Statele Unite ale Americii. URSS a reușit la început să se impună în fața SUA, lansând primul satelit artificial al Pământului și primul om în cosmos. Reacția SUA a fost promptă. În scurt timp și americanii au egalat performanța sovieticilor.

În această perioadă, fiecare din cele două puteri a încercat să demonstreze superioritatea sa tehnică. Această superioritate solicită resurse umane și materiale, dar și un mare efort

financiar. Potențialul uman era cel mai important, bazându-se pe ideile lui K. E. Țiolkovski și ale lui R. Goddard, care au și fost puse în practică.¹ Foarte importantă a fost munca de proiectare și concepție a rachetelor, dar și selecția foarte dură a candidaților pentru zborurile cosmice, precum și antrenamentul intensiv al acestora. Au fost selectați candidații cei mai sănătoși și care aveau o formă fizică excelentă. Ei trebuiau să se adapteze foarte ușor oricăror situații inclusiv celor neprevăzute.

După faza de început a cuceririi cosmosului, SUA și-au luat revanșa față de URSS reușind să ducă mai multe echipaje de astronauți pe Lună. Era clar că SUA câștigase competiția cosmică cu URSS. De acum încolo începe cercetarea științifică a cosmosului și a corpurilor cerești. Totuși, pentru cercetarea planetelor și a sateliților lor, în cele din urmă vor fi preferate nu rachetele cu astronauți, ci sondele automate.

Preferința pentru sondele automate s-a făcut în primul rând din motive financiare. Rachetele cu astronauți erau mult mai scumpe, având sisteme de securitate și de menținere a vieții astronauților care măreau masa utilă ce trebuia transportată. Mărindu-se masa utilă, era necesară o cantitate mai mare de combustibil, care în final mărea masa totală a rachetei. Un alt inconvenient al rachetelor cu astronauți la bord era și faptul că astronauții nu puteau suporta accelerații prea mari ale rachetelor. Accelerațiile mai mici duceau în final la un consum suplimentar de combustibil, mărind iarăși masa rachetelor, determinând deci creșterea prețului lansărilor.

Ce se întâmplă atunci când crește accelerația rachetei? Răspunsul este că greutatea astronautului crește. Fenomenul se numește *suprasarcină*. Accelerația imprimată unui corp în cădere de forță de atracție gravitațională a Pământului se notează cu „g”.² Dacă accelerația exercitată asupra astronautului este 2g, greutatea acestuia se dublează, iar pentru 3g se triplează, și așa mai departe.

Greutatea prea mare a astronautului la decolarea rachetei nu este unica problemă. O altă problemă este și faptul că sângele și celelalte lichide din corpul astronautului au tendința să se strângă în partea de jos a corpului. Din această cauză creierul și alte organe nu mai sunt bine alimentate cu sânge. În plus, accelerațiile au și alte efecte asupra astronautului:

¹ Konstantin Eduardovici Țiolkovski, 1857-1935, savant și inventator rus, specialist în rachete și pionier al astronauticii, a descoperit principiile rachetei cu mai multe trepte și folosirea de combustibil lichid în locul celui solid. Robert Goddard, 1882-1945, profesor de fizică american, a realizat primele schițe de rachete și a pus bazele tehnice ale lansatoarelor moderne.

² $g = 9,8 \text{ m/s}^2$, accelerația terestră măsurată la nivelul mării și la latitudinea de 45 de grade.

- la 2g, dacă astronautul stă pe un scaun se ridică cu oarecare greutate și are dificultăți dacă încearcă să meargă;
- la 3g, nu poate sta în picioare;
- la accelerații mai mari de 3g, o „perdea gri” se întinde de la marginea ochilor către centru, și cu cât crește accelerația, cu atât mai mult se pierde vederea în culori, începând tot de la periferia ochilor;
- la 4,5g, apare „vălul negru”, adică ochii nu mai au capacitatea de a vedea, dar auzul și posibilitatea de a gândi logic nu se pierd;
- la 8g, astronautul nu își mai poate mișca brațul sau capul;
- la 12g, în general astronautii își pierd cunoștința;

La accelerații foarte mari există riscul ca astronautii să-și piardă viața. Dar chiar înainte de a-și pierde cunoștința, activitatea lor se diminuează considerabil, din cauza faptului că nu mai văd bine sau chiar deloc, nu se mai pot mișca sau nu își mai pot mișca nici măcar mâinile. Acestea sunt motivele pentru care, la decolarea rachetelor cu astronauti la bord, accelerațiile trebuie să fie mici. Pentru a atenua efectele negative ale accelerațiilor la decolare se folosesc pentru astronauti fotolii înclinate față de verticală sau chiar aproape orizontale, astfel încât astronautii să fie așezați cu spatele către Pământ (Curceanu, 2011).

Efectele provocate de accelerație nu sunt singurele efecte negative asupra astronautilor. În momentul în care nava ajunge pe orbită și începe să se rotească în jurul Pământului, se ajunge la starea de imponderabilitate, numită și *microgravitație*, în care greutatea obiectelor, inclusiv a astronautilor, dispare. În această stare, astronautii și orice obiect plutesc prin cabina navei. Din această cauză, obiectele trebuie fixate cu grijă pentru a nu lovi butoane sau aparate sensibile, iar astronautii trebuie să se miște cu grijă și atenție. În starea de microgravitație, lichidele din corpul astronautilor nu mai sunt atrase în jos de către Pământ. Sângele se repartizează uniform în corp. Un litru și jumătate de sânge trece din partea inferioară a corpului în cea superioară, mărinđ presiunea asupra creierului, dar și a altor organe. Din această cauză, fața se umflă și apare o stare generală de disconfort caracterizată prin dureri de cap, greață, amețeli, vărsături și alte efecte numită *sindrom cosmic* sau *rău de spațiu*. Cauza acestui sindrom este un semnal de disconfort trimis de urechea internă creierului. Această stare de rău se manifestă în special în primele zile ale misiunii, apoi corpul, pentru a se adapta noii situații, elimină un litru și jumătate de apă prin rinichi în câteva zile. Inima la rândul ei își adaptează frecvența bătăilor și volumul pentru a face față noii situații (Bourdial [coord.], 2003: 122).

După ce SUA și-a confirmat supremația în cursa cu URSS pentru cucerirea cosmosului și astronauții americani au pășit pe solul selenar, sovieticii și-au schimbat orientarea în domeniul politicii spațiale, fiind conștienți că nu pot concura americanii. Schimbarea de orientare a constat în lansarea de *stații spațiale*. Între 1971 și 1984, sovieticii au lansat șapte stații orbitale Saliut, iar în 1986 stația Mir, care a fost folosită timp de 13 ani pentru a studia efectele microgravitației.

O schimbare majoră a intervenit și în orientarea politicii spațiale americane, după ce la 28 ianuarie 1986 șapte astronauți americani au murit în explozia navei Challenger, în timpul lansării. Acest dezastru a relansat polemicile apărute după accidentul lui Apolo 13 din aprilie 1970, când echipajul acestuia a fost salvat în ultimul moment. Misiunea lui Challenger, tocmai, voia să demonstreze că lansările erau foarte bine puse la punct, ceea ce nu s-a dovedit a fi întocmai.

Lansarea este faza cea mai dificilă. Toate sistemele navei trebuie să funcționeze perfect, iar acest lucru nu se întâmplă de fiecare dată. Toate subansamblele navei trebuie executate și montate perfect. Dar oamenii nu sunt ca niște mașini perfecte, și ei pot greși. O lansare bună validează de fapt că munca și execuția navei au fost aproape de perfecțiune.

După dezastrul navei Challenger, în polemicile iscate se confruntă două tabere. Una din tabere susține că prezența omului în spațiu nu este neapărat necesară, întrucât navele pot fi automatizate și robotizate, iar prezența oamenilor la bord necesită sisteme și cerințe suplimentare care să asigure securitatea și menținerea vieții acestora. Este vorba despre accelerații care să poată fi suportate ușor de astronauți, o temperatură și presiune a aerului potrivită, apă, hrană și un confort minim pentru aceștia. Toate acestea cresc foarte mult prețul navelor cosmice, cu atât mai mult cu cât numărul astronauților este mai mare. Cealaltă tabără susține că prezența omului la bordul navelor este neapărat necesară și că el nu poate fi înlocuit cu roboți. Omul poate lua cele mai bune decizii prin faptul că este prezent acolo. Omul poate face reparații și poate recupera sateliții artificiali ai Pământului, ceea ce roboții nu pot face.

Se pare că adevărul se află undeva la mijloc în polemicile dintre cele două tabere. Aceasta a făcut ca SUA să-și orienteze politica spațială către zboruri de lungă durată și către un proiect de construire a unei mari stații spațiale unde, după modelul sovieticilor, să se facă cercetări asupra imponderabilității și efectelor ei asupra astronauților pe perioade lungi (*ibidem*, 118-119). Această stație spațială era proiectată să fie locuită continuu de până la șase-șapte astronauți, care puteau rămâne timp de luni de zile la bordul stației (în general aproximativ șase luni), până erau înlocuiți cu alții aduși de nave cosmice (*ibidem*, 124). Stația urma să fie folosită și ca port pentru acostarea unor nave cosmice, care să aducă diferite materiale de pe Pământ, putea servi ca

depozit, ca centru de comandă pentru diferite operațiuni pe orbită, pentru observarea Pământului și a cosmosului.

Proiectul stației spațiale americane a fost amânat de mai multe ori, pentru că era prea scump și în cele din urmă au fost invitate și alte țări care să participe la proiect. El a devenit în cele din urmă internațional. Mai întâi a aderat Agenția Spațială Europeană (ESA), apoi a fost invitată Rusia, care avea experiență în domeniul construcției de stații spațiale. La proiect au mai aderat Japonia, Canada și Brazilia. Prin ESA, la proiect participa Germania, Franța, Italia, Marea Britanie, Spania, Belgia, Olanda, Norvegia, Danemarca, Suedia și Elveția. Pentru că a fost construită prin cooperarea internațională a șaisprezece țări, stația s-a numit Stația Spațială Internațională. Este vorba de o stație gigantică, care se rotește în jurul Pământului în 91,2 minute, la o înălțime de peste 300 km, și a costat o sută de miliarde de dolari. Este formată din paisprezece module care sunt cuplate între ele. Ea are și motoare de rachetă care să o accelereze, deoarece frecarea cu aerul foarte rarefiat de la această înălțime încetinește viteza stației și ar face ca aceasta să piardă înălțime și în câțiva ani să cadă pe Pământ. Stația poate rămâne pe orbită oricâți ani va fi necesar. Construcția ei a început în 1998 și a durat până în 2010. Stația Spațială Internațională este locuită continuu din 2 noiembrie 2000. Este dotată cu panouri solare foarte mari, care produc suficient curent electric pentru a putea funcționa toate aparatele de la bord și pentru toate activitățile astronautilor, inclusiv un oarecare confort („Stația spațială...” 2008). Pentru montarea unor module sau a diferitelor părți ale stației a fost nevoie ca astronautii să iasă în afara stației în spațiul cosmic, unde au lucrat multe ore, bineînțeles îmbrăcați în costum spațial (Stănescu, 2011b).

Înainte Stației Spațiale Internaționale au existat stațiile rusești pe care le-am amintit, iar americanii au avut stația Skylab, lansată în 1973. Acestea au folosit la studiul vieții în imponderabilitate, dar nu au fost locuite continuu („Stația spațială...”, 2008). Ele au fost lansate deoarece s-a constatat din zborurile cosmice care durau mai multe zile că apar o serie de modificări asupra astronautilor, în afara celor pe care le-am amintit, printre care atrofierea mușchilor și osteoporoza. Este afectată și urechea internă și se pierde simțul de orientare în spațiu. Din această cauză, astronautii nu mai pot repera unde este sus sau jos. Ei nu mai știu dacă sunt în poziție verticală sau cu capul în jos, deoarece receptorii sensibili la greutate din laba piciorului nu mai sunt stimulați, datorită lipsei greutății. La fel și receptorii ce informează despre starea mușchilor ce susțin corpul în poziție verticală.

Osteoporoza apare din cauza faptului că oasele nu mai sunt solicitate de către mușchi, datorită lipsei greutății. Osteoporoza se produce prin demineralizarea oaselor, care pierde o parte

din calciu. Efectul osteoporozei este subțierea și fragilizarea oaselor. Din fericire, osteoporoza spațială este reversibilă și dispare după câteva luni de la revenirea pe Pământ. Din cauză că Soarele răsare la fiecare nouăzeci de minute, datorită rotației navei sau stației în jurul Pământului, este afectată durata somnului, dar și calitatea sa, acestea afectând la rândul lor moralul astronauților, oboseala tot acumulându-se.

Motoarele navelor sau ale stațiilor spațiale fac un zgomot puternic și au o contribuție suplimentară la disconfortul astronauților. Stresul zborului, izolarea sau coabitarea cu ceilalți astronauți, au o influență negativă asupra psihologiei lor. Datorită acestor factori stresanți, are loc o slăbire a sistemului imunitar. De asemenea, radiațiile cosmice, ce provin de la Soare în principal, dar și de la alte stele, slăbesc și ele sistemul imunitar al organismului (Bourdial [coord.], 2003: 122-123). De exemplu, pe Stația Spațială Internațională, un astronaut încasează o doză de radiații de aproximativ un milisievert³ pe zi. Această doză de radiații este aproximativ egală cu cea primită de un om pe Pământ din surse naturale timp de un an (Stănescu, 2011a). Totuși, până în prezent, în rândul astronauților nu a fost depistat nici un cancer.

Rolul principal al Stației Spațiale Internaționale este de a studia temeinic efectele șederii îndelungate în spațiul cosmic asupra sănătății corpului și psihicului uman. De asemenea se studiază și fiziologia plantelor și animalelor în spațiul cosmic. Se mai încearcă punerea la punct a unor tehnologii pentru obținerea unor materiale cu proprietăți speciale, în condiții de imponderabilitate, materiale ce nu pot fi obținute pe Pământ. Se vor face observații asupra Pământului, privind fenomenele meteorologice, circulația aerului, poluarea etc. (Bourdial [coord.], 2003: 125).

Pe Stația Spațială Internațională trăiește și muncește un mic grup de astronauți. Din cauza microgravitației, aproape totul se face altfel decât pe Pământ. Spațiul limitat impune ca fiecare astronaut să aibă grijă să nu îi deranjeze pe ceilalți și să nu fie deranjat de alții. Astronauții au câte o cușetă în care pot încăpea și unde se găsesc saci de dormit și obiectele personale. Cușetele pot fi închise pe timp de noapte pentru a asigura liniștea și odihnă. Pe stație există disciplină și reguli precise, pentru că spațiul este aglomerat și este mult de lucru. Programul de activitate al astronauților începe dimineața la ora 6, când se trezesc, urmează micul dejun, după care începe ședința în care se planifică activitățile zilei. După aceasta, astronauții discută cu centrul de control

³Sievertul este o unitate ce măsoară doza de radiații absorbită de organismele vii expuse la radiații ionizante. Un sievert este doza de radiații absorbită ce produce o energie de un joule pe fiecare kilogram de masă de organism viu, la care se adaugă un factor ce ține cont de cât de periculos este acel tip de radiații ionizante. Milisievertul este un submultiplu de o mie de ori mai mic decât sievertul.

al misiunii. După ora opt, toți încep treburile pe care le au de făcut în acea zi. Aici se desfășoară numeroase proiecte de cercetare de biologie, fizică, astronomie, meteorologie și din alte domenii. Pentru aceste proiecte se montează experimente și se înregistrează datele. Se mai lucrează la instalarea unor noi componente și echipamente ale stației și la adăugarea unor noi laboratoare. Adeseori astronauții ies în exteriorul stației pentru a face lucrări de montaj sau reparații, care sunt foarte dificile.

După cum am văzut, microgravitația atrofiază mușchii și fragilizează oasele, în special de la picioare. Pentru a preveni această situație, toți astronauții fac exerciții fizice, cel puțin două ore pe zi. Cel mai mult se folosește o bandă de alergare de care sunt legați cu corzi elastice, încât ei să apese cu o anumită forță pe această bandă. Forța elastică cu care astronauții apasă pe banda de alergare simulează greutatea pe care mușchii astronauților trebuie să o învingă pe Pământ (Stănescu, 2011b). Tot pentru a preveni pierderea calciului și osteoporoza, astronauții iau suplimente de calciu și vitamina D. Vitamina D ajută la fixarea calciului în oase (*idem*, 2011a).

Programul astronauților continuă la ora 13 cu masa de prânz. Hrana poate fi congelată sau sub formă de conserve. La bordul stației există frigidere și aparate cu care hrana poate fi încălzită și fiecare poate mânca ce dorește. Din cauza modificării circulației lichidelor corporale, mâncarea nu are gustul obișnuit de pe Pământ, de aceea astronauții prefera mâncărurile mai condimentate. La bordul stației există și un dozator ce oferă astronautilor apă rece și caldă. Cuțitele și furculițele au magneți cu care se prind de tăvile sau farfuriile pe care sunt așezate. La sfârșitul mesei trebuie adunate din aer unde plutesc toate firimiturile și bucățile de mâncare rămase, pentru a nu ajunge în interiorul vreunui aparat și a-i perturba funcționarea.

După masă, astronauții își continuă activitățile tehnice, științifice sau programul de exerciții fizice. La ora 19.30 astronauții servesc cina, după care discută despre diverse probleme. Programul zilei se încheie la 21.30, când se trece la somn. Dormitul se face în saci de dormit suspendați, pentru ca astronauții să nu lovească vreun aparat sensibil atunci când ar pluti prin aer în stare de imponderabilitate (*idem*, 2011b).

Într-o discuție cu elevii dâmbovițeni pe calea undelor, astronautul american Jeffrey Williams, aflat la bordul Stației Spațiale Internaționale spunea: „Indiferent ce vârstă am avea, nu ne putem abține ca în spațiu, în imponderabilitate, să nu ne jucăm cu linguri, picături de apă, sau să ne amuzăm deplasându-ne în gravitație redusă” (apud Dumitru, 2016). Firesc, am putea spune, pentru că oamenii în afară de muncă au nevoie și de relaxare.

Apa este extrem de scumpă pe Stația Spațială Internațională, deoarece, pentru aducerea ei de pe Pământ, prețul unui kilogram de apă depășește prețul unui kilogram de aur. De altfel,

aceasta este valabil pentru orice material sau substanța adusă de pe Pământ la bordul stației. De aceea se face foarte multă economie de apă, în special pentru igiena personală. Se folosesc mult servețelele umede, iar urina este reciclată printr-un sistem de filtrare și sterilizare foarte performant. În acest fel, apa este recuperată. Pasta de dinți folosită este comestibilă și se înghite, în acest fel făcându-se economie de apă. Toaletele sunt speciale și nu folosesc apă.

Volumul de informații obținute de când Stația Spațială Internațională este locuită continuu de astronauți este uriaș. Informațiile privind șederea timp îndelungat a astronauților în condiții de microgravitație și radiații cosmice sunt foarte importante, în special cele despre sănătate, și vor fi foarte utile pentru viitoarele misiuni spațiale spre planeta Marte sau spre alte corpuri cerești îndepărtate. Pe baza cunoștințelor obținute pe Stația Spațială Internațională se caută deja remedii pentru a îmbunătății sănătatea astronauților în timpul misiunilor spațiale de lungă durată (Stănescu, 2011b). Concluzia informațiilor acumulate pe baza experienței de ședere pe perioadă lungă a astronauților la bordul Stației Spațiale Internaționale este că meseria de astronaut este chiar mai dificilă decât ne-am fi așteptat, datorită consecințelor negative asupra sănătății.

Destul de repede după ce Stația Spațială Internațională a început să fie locuită de astronauți continuu, medicii au început să-și dea seama că omul nu este suficient de adaptabil condițiilor din spațiul cosmic, așa cum se crezuse inițial. Această adaptare greoaie a omului la mediul spațial se datorează faptului că el a evoluat milioane de ani pe Pământ, unde condițiile de mediu sunt mai blânde. Cei mai agresivi factori asupra sănătății sunt lipsa gravitației și radiațiile cosmice. Lipsa gravitației are cele mai multe consecințe negative asupra sănătății, unele dintre ele nefiind suficient de bine cunoscute (*idem*, 2011a).

Chiar dacă astronautul are o sănătate și o condiție fizică foarte bună, și chiar dacă el a fost foarte bine antrenat, când ajunge în spațiul cosmic suferă, cum menționam, de *sindromul spațial*. Din cauză că în imponderabilitate sângele și limfa urcă spre cap, acesta devine greu, nasul se înfundă, iar digestia se încetinește. Un lucru avantajos pentru lucrul la bordul stației este faptul că, în condiții de microgravitație, nimeni nu sforăie.

Astronautul John Glenn, care a participat la vârsta de șaptezeci și șapte de ani la un experiment pentru studierea comportării omului vârstnic în spațiu, în 1998, pe naveta Discovery, a întâmpinat dificultăți la înghițirea alimentelor, pentru că, în condiții de microgravitație, acestea nu mergeau spre stomac. În prezent, această problemă a fost remediată printr-o tehnică specială.

În spațiul cosmic nu se folosesc sarea și piperul în formă obișnuită. Din cauza aceleiași microgravitații, pot ajunge în ochii sau nasul astronauților. Se folosesc doar condimente lichide

special preparate. Femeile ce au implanturi cu silicon nu pot deveni astronaut, deoarece în spațiul cosmic organismul lor ar putea respinge aceste implanturi.

Adaptarea astronautilor la condițiile terestre la revenirea lor pe Pământ este mult mai dificilă decât adaptarea la condițiile din cosmos. În primele ore de la revenirea pe Pământ, astronautii nu pot sta în picioare, greutatea pe care o au li se pare prea mare (Pițigoi, 2011). Iată cum descrie cosmonautul român Dumitru Prunariu momentele de după aterizare: „Trecerea la greutatea normală a fost cumplită. Mă trezesc luat pe sus de patru membri ai echipei de căutare și sunt așezat lângă Popov, care stătea pe un șezlong. Am impresia că sunt ca de plumb și că pământul se clatină sub mine.” Puțin mai târziu, deși amețit, Prunariu a fost ajutat de ceilalți să meargă spre capsula rachetei cu care aterizase, pentru a semna pe ea, conform obiceiului. Tot de la D. Prunariu aflăm că din cauza efectelor negative ale microgravitației, a avut în afara altor neplăceri și dureri ale coloanei în regiunea lombară. El spune: „Mă trezeam aproape regulat pe la 5-5.30 dimineața de durere, și simțeam nevoia imediată de a mă mișca” („Dumitru Prunariu”, 2007).

Prin cercetarea amănunțită a problemelor de sănătate pe care le au astronautii în spațiu au apărut și aspecte noi, dar nici altele mai vechi nu sunt pe deplin elucidate. Un studiu al cercetătorilor olandezi a arătat că din șaptesprezece astronauti, doisprezece au suferit în spațiu dureri de cap, cu toate că pe Pământ nu au avut aceste probleme. Până acum durerile de cap erau asociate cu răul de spațiu, caracterizat prin greață, amețeli și vărsături. Dar răul de spațiu se ameliorează după câteva zile, iar durerile de cap persistau. Concluzia a fost că durerea de cap este o afecțiune de sine stătătoare. Cauza ei este tot microgravitația, care modifică circulația lichidelor în zona capului și astfel se mărește presiunea intracraniană, sau provoacă scăderea aprovizionării cu oxigen a creierului („Durerea de cap...”, 2009). Calitatea sângelui este foarte importantă. S-a constatat că generarea de celule roșii în sânge scade foarte mult atunci când astronautii trăiesc în spațiu. Celulele roșii din sânge asigură aprovizionarea cu oxigen a organismului, deci și a creierului. În acest fel se explică durerile de cap (Despa, 2016).

Cercetătorii americani au constatat că deși astronautii de pe SSI fac în fiecare zi cel puțin două ore exerciții fizice, după șase luni, datorită imponderabilității, capacitatea de muncă fizică scade cu 40%. Aceasta înseamnă că forță fizică a unui astronaut de treizeci-treizeci și cinci de ani este aproximativ egală cu a unui om de optzeci de ani de pe Pământ. Deci șederea în spațiu a astronautilor îi îmbătrânește. Specialiștii caută acum noi metode și procedee de antrenament pentru a preveni slăbirea musculaturii („Munca în spațiu...”, 2010).

Știindu-se că microgravitația produce osteoporoza, recent s-a pus la punct o metodă de a măsura forța maximă pe care o pot suporta oasele fără să se rupă. Această metodă folosește modele pe calculator. Pierderea rezistenței oaselor bazinului mărește probabilitatea unor fracturi. La unii astronauți de pe SSI, după șase luni de ședere în spațiu, rezistența oaselor bazinului a scăzut cu maxim 20-30%. Rezistența oaselor bazinului acestor astronauți era acum echivalentă cu rezistența oaselor unei femei în vârstă, cu osteoporoză („Cosmonaut?...”, 2009). Studiile arată că ritmul în care se micșorează densitatea osoasă depinde de rasă și de moștenirea genetică. La acest capitol rasa neagră pare a fi cea mai rezistentă, apoi caucazienii și apoi rasele asiatice. La NASA se apreciază ca astronauții ce vor pleca spre Marte vor fi testați genetic pentru a corespunde dificultăților unei călătorii de lungă durată (Comper, 2011).

Astronautul Chris Hadfield, care a fost la bordul SSI, explică ce se întâmplă în spațiu cu cele cinci simțuri. De exemplu, dacă am striga în afara stației în spațiul cosmic nu s-ar auzi, pentru că sunetul nu se propagă prin vid. În interiorul stației, datorită zgomotului sistemului de ventilație și al altor sisteme, auzul este diminuat. Nici din punctul de vedere al văzului astronauții nu au performanțe mai bune. Atunci când ajung în spațiu, se plâng că au vederea încetoșată. Specialiștii spun că aceasta se datorează lichidelor care în spațiul cosmic se strâng mai mult decât pe Pământ în cap. Aceste lichide apasă asupra ochilor și îi deformează. La unii astronauți această deformare devine permanentă și nu își mai recăpătă forma când ei revin pe Pământ. Deci nici pe Pământ vederea lor nu mai revine la normal. De asemenea, din cauza radiațiilor cosmice, astronauții văd sclipiri de lumină când țin ochii închiși. Aceeași microgravitație, care face ca lichidele să urce mai mult către cap, determină înfundarea sinusurilor, iar mirosul este mai slab. Simțul tactil este puțin afectat. Tălpile astronauților ce stau mai mult în spațiu devin foarte moi pentru că nu mai susțin greutatea corpului, iar pielea de deasupra labei piciorului devine mai tare, pentru că astronauții se prind cu această parte de obiecte pentru a se ajuta în timpul deplasării în imponderabilitate („Cum te-ai simți...”, 2013).

Recent s-a descoperit că radiațiile distrug celulele stem. Aceste celule se pot reînnoi și produc o mare varietate de celule. Radiațiile distrug celulele din zona pentru învățarea și controlul emoțiilor. Se caută modalități de a proteja creierul astronauților în special pentru viitoarele misiuni spre Lună sau Marte („Va fi afectat...”, 2008).

La Universitatea din Terano, Italia, a fost descoperită o enzimă care are rol important în moartea celulelor organismelor aflate în spațiu. Aceasta enzimă are o mare influență și în îmbătrânirea accelerată a astronauților când se află în spațiu. S-a descoperit și o proteină ce ar

încetini procesul de îmbătrânire și ar reduce problemele sistemului imunitar al astronautilor când aceștia se află în spațiu („A fost descoperită...”, 2012).

Toate influențele negative asupra sănătății astronautilor enumerate până acum sunt foarte importante pentru ca în viitor să se ia măsuri care să îmbunătățească sănătatea astronautilor. Aceste eforturi se fac pentru ca probabil după anul 2030 să se organizeze o călătorie către planeta Marte a unei nave cu astronauti la bord. Această călătorie ar putea dura mai mult de zece luni, iar dus-întors aproape doi ani. În acest timp, sistemul osos și muscular ar fi mult slăbite datorită lipsei gravitației. Cu toate că planeta Marte are masă mai mică decât Pământul, greutatea astronautilor fiind doar 38% din cea de pe Pământ, astronautii ar putea să cadă și să-și rupă picioarele. Acest lucru ar fi o adevărată catastrofă. Deocamdată, până în prezent, nu s-a găsit o soluție pentru pierderea rezistenței oaselor.

Candidații pentru o călătorie spre Marte ar trebui supuși unui test psihologic riguros, deoarece este necesar să reziste la foarte mulți factori de stres. Ei trebuie să reziste la plictiseala din timpul călătoriei. Datorită distanței mari față de Pământ, în comunicarea cu baza întârzierea semnalului radio ar putea dura până la douăzeci de minute. Abilitatea și curajul sunt calități esențiale pentru astronauti, pentru că în situații de urgență ar trebui să se descurce singuri, fără ajutorul celor de pe Pământ, deoarece răspunsul celor ce coordonează misiunea ar veni după mai mult de douăzeci de minute. De asemenea, între astronauti trebuie să existe compatibilitate, încât să nu apară conflicte. De exemplu într-un experiment din anul 1999, conflictul între doi astronauti ruși a degenerat în violență.

Un pericol important pentru o călătorie spre Marte sunt radiațiile, deoarece până în prezent nu s-a reușit să se pună la punct un scut eficient împotriva radiațiilor (Comper, 2011).

Radiațiile cosmice cresc și pericolul apariției cataractei, o boală a ochilor în care cristalinul devine cu timpul opac și astronautii ar putea orbi cu atât mai mult cu cât ei petrec mai mult timp în spațiu. Deci, într-o călătorie spre Marte, este aproape sigur că astronautii vor face cataractă (Stănescu, 2011b).

Cosmonautul sovietic Valentin Lebedev, care în 1982 a petrecut în spațiu două sute douăzeci și una de zile, susține că a căpătat cataractă în acest timp. El spune: „Am suferit teribil de pe urma radiațiilor din spațiu. În acea perioadă nu aveam voie să spun acest lucru. Astăzi pot să declar liber că ochii mi-au fost afectați ireversibil în urma acelor zboruri”. Boala lui Lebedev este ireversibilă și el știe că vederea sa nu se va reface. („Cosmonauții sovietici...”, 2008).

Ținând cont că astronautii care ar pleca spre Marte ar putea orbi, dar și de faptul că vor avea vederea încețoșată, NASA a cerut specialiștilor să conceapă ochelari speciali pentru ca

astronauții să vadă mai bine, și să studieze cu atenție acest fenomen. De exemplu, astronautul Garret Reisman, care în 2008 a petrecut trei luni la bordul SSI, a observat o slăbire a vederii la sfârșitul perioadei de ședere. În 2010, la al doilea zbor, vederea sa a devenit atât de încețoșată încât nu mai putea citi datele de pe monitoare (Tudor, 2011).

După cum se observă, pentru o eventuală călătorie către Marte sunt destul de multe probleme de rezolvat, atât în domeniul sănătății astronauților, lucru de care se va ocupa medicina spațială, dar și în domeniul tehnic, pentru a mări viteza de deplasare a navelor cosmice și a scurta timpul călătoriei, în acest fel micșorându-se disconfortul astronauților.

O altă problemă importantă pentru activitățile omului în spațiu este pusă și de perspectiva tot mai reală de exploatare a potențialului turistic al Pământului văzut din spațiu. Iată ce spunea cosmonautul român Dumitru Prunariu: „Zborul este impresionant, surprinzător! Ai ocazia să-ți vezi planeta și rămâi toată viața în minte cu imaginea unui bolovan uriaș, frumos colorat, care se învâрте greoi” (apud Aldea, 2004). Tot D. Prunariu spune: „În timpul liber, cam o oră și jumătate pe zi, mă uitam prin hublourile stației cosmice admirând frumusețile Pământului” („Dumitru Prunariu...”, 2007).

Unul dintre lucrurile pitorești ale Pământului văzut din spațiu este aurora boreală. Ea este frumoasă și când este văzută de pe Pământ, dar din spațiu este nespus de frumoasă. Imagini ale aurorei boreale au fost filmate de pe SSI după ce avusese loc o furtună solară. Aurora boreală este produsă de particule încărcate electric ce vin de la Soare și intră în câmpul magnetic al Pământului. O descriere incompletă a imaginilor ar putea suna așa: „valuri de lumină și ceață, ba roșie, ba verde, în timp ce din spațiu, par să se cearnă stele” („Imagini care...”, 2012).

Deja din anul 2001, turiști foarte bogați au plătit zboruri cu nave spațiale rusești, alături de piloții ruși din misiunile spațiale ale statului rus. Costul acestor călătorii turistice în spațiu a fost cuprins între douăzeci și patruzeci de milioane de dolari pentru un turist. Între 2001 și 2009, șapte turiști au călătorit în spațiu. Primul turist spațial a fost americanul Dennis Tito. El a început călătoria pe 28 aprilie 2001, călătorie care a costat douăzeci de milioane de dolari („Turism spațial”). S-a antrenat intens și a călătorit împreună cu doi piloți profesioniști ruși. La decolare, turistul a avut un rău cardiorespirator, iar mai târziu s-a izbit cu capul de corpul navei. Nu a avut probleme deosebite, pentru că a fost îngrijit de unul din piloți specializat în îngrijiri medicale. În timpul călătoriei turistul a admirat peisajul, a făcut fotografii și înregistrări video (Pițigoi, 2013).

Din septembrie 2012, există mai multe companii ce oferă zboruri în spațiu („Turism spațial...”). Datorită marelui potențial turistic, mai multe companii private încearcă să dezvolte navele care să transporte turiști în spațiu, la prețuri mult mai mici decât cele plătite de cei șapte

turiști spațiali Agenției Spațiale Federale Ruse. Astfel, compania Virgin Galactic a construit un nou vehicul pentru turism spațial. Acesta este proiectat să poată transporta șase turiști spațiali și doi piloți la o înălțime de peste o sută de kilometri deasupra Pământului, unde călătorii vor avea câteva minute de imponderabilitate și de unde vor putea admira splendidele peisaje ale planetei noastre. Credem că în viitorul apropiat numărul turiștilor spațiali va depăși numărul astronautilor din programele finanțate de stat (Ilie, 2016). Turismul spațial va contribui mult la dezvoltarea transportului spațial, fiind prima aplicație cu caracter practic a tehnologiei spațiale, și va deveni în viitor destul de răspândită.

Potențialul turistic al cosmosului este un motiv suplimentar pentru care numeroase țări dezvoltă sau încearcă să dezvolte tehnologii spațiale, începând de la construcția de sateliți, continuând cu construcția de rachete sau navete și lansarea lor cu sau fără astronauti. La aceste activități participă țări cu o populație numeroasă, deci care au un mare potențial uman, dar și economic. SUA, Rusia, Uniunea Europeană prin Agenția Spațială Europeană (ESA), China, India, Japonia, sunt câteva țări și organisme internaționale în care tehnologia spațială este mai avansată. La activitățile spațiale din aceste țări participă un număr însemnat de specialiști și se alocă importante resurse economice și financiare. Există colaborări între multe din țările ce desfășoară activități spațiale, atât în domeniul tehnologiei, cât și al medicinei spațiale.

Toate aceste eforturi care se fac în prezent vor avea continuitate și în viitor și vor urmări scopuri științifice, dar și practice. Este probabil ca în viitor să se desfășoare tot mai multe activități în spațiu, deoarece resursele minerale terestre se vor înapoi. Se vor desfășura ample acțiuni de cercetare a resurselor planetelor și ale altor corpuri cerești. După ce vor fi căutate și cercetate resursele, se vor identifica cele mai favorabile zone unde ar putea fi amplasate baze sau stațiuni de cercetare, iar mai târziu colonii pentru exploatarea acestor resurse. Bineînțeles, astronautii ajunși aici vor întâmpina probleme și dificultăți datorită mediilor mai puțin prielnice sau chiar ostile. Va fi nevoie de un imens efort de transformare și umanizare a acestor medii. Probabil primele corpuri cerești pe care oamenii vor veni pentru a le cerceta și umaniza vor fi Luna și Marte. Luna îi va interesa pe oameni pentru că este cel mai apropiat corp ceresc de Pământ. Pentru a ajunge pe Lună, astronautii au nevoie de câteva zile. Datorită faptului că Luna nu are nici câmp magnetic și nici atmosferă, astronautii vor trebui să construiască locuințe și adăposturi în solul lunar pentru a se apăra de radiațiile cosmice și de diferențele mari de temperatură între noapte și zi. Locuințele, adăposturile sau locurile unde își desfășoară activitatea trebuie să fie perfect etanșe pentru a nu pierde aerul din ele, pe Lună neexistând aer. De asemenea, trebuie să existe surse care să producă aer.

Atracția gravitațională a Lunii este de aproape șase ori mai mică decât a Pământului, deci obiectele și oamenii vor fi de aproape șase ori mai ușori ca pe Pământ. Există riscul ca după perioade mai îndelungate oamenii de acolo să aibă unele probleme cu slăbirea sistemului osos și muscular, precum și de altă natură.

Situația este asemănătoare și pe Marte, unde atmosfera este de aproape cincizeci de ori mai rarefiată decât pe Pământ, iar câmpul magnetic este aproape nul. La fel ca pe Lună, există pericol de iradiere, dar mai puțin periculos, deoarece atmosfera oferă o relativă protecție, dar insuficientă comparativ cu Pământul. Deci locuințele vor trebui protejate de radiațiile cosmice. Și aici va fi necesar ca locuințele să fie îngropate în sol. Pe Marte există atmosferă, însă nu există aer. Locuințele vor trebui de asemenea etanșate, pentru a nu pierde aerul din interior. Cei ce vor trăi și munci pe Marte vor avea unele probleme cu slăbirea musculaturii și a rezistenței oaselor, pentru că atracția gravitațională va fi, cum menționam, doar 38% din cea de pe Pământ, dar de două ori mai puternică decât a Lunii. Deci oamenii și obiectele vor fi aproape de trei ori mai ușoare pe Marte decât pe Pământ. Planeta Marte este mai rece decât Pământul, dar în zona ecuatorială temperaturile sunt apropiate de cele din zona temperată a Pământului, deci încălzirea locuințelor va fi asemănătoare cu cea din zona noastră. Cu cât ne depărtăm de ecuatorul lui Marte, cu atât locuințele vor trebui încălzite mai mult, iar mediul va fi tot mai ostil din punct de vedere termic pentru oameni.

Deci condițiile de viață, atât pe Lună, cât și pe Marte, vor fi mai dure decât pe Pământ. Pe Marte, condițiile de viață vor fi ceva mai blânde decât pe Lună, însă călătoria va dura mult mai mult, pentru că este mult mai departe de Pământ, ceea ce înseamnă un transport mult mai scump. Pentru alte corpuri cerești, distanța fiind și mai mare, costul transportului va crește în continuare, iar condițiile de mediu tot mai vitrege. Aceasta înseamnă eforturi mai mari, financiare și umane.

În concluzie, tehnologia spațială, microgravitația, radiațiile cosmice și toate trăsăturile mediului cosmic total diferite de cele ale mediului terestru ridică nenumărate probleme și pun la grea încercare puterea de adaptare a astronauților. În viitor, este de așteptat că dezvoltarea medicinei spațiale, chiar dacă nu va rezolva complet dificultățile pe care le întâmpină astronauții în timpul călătoriilor de lungă durată, să propună o serie de măsuri pentru a îmbunătăți condițiile lor de muncă și de viață. Este însă probabil să apară și probleme noi, care acum nu sunt cunoscute încă, din cauza condițiilor de mediu mai dificile de pe diferitele corpuri cerești încă neexplorate sau parțial explorate cu posibilitățile prezentului. Cercetarea și medicina spațială probabil vor rezolva și aceste probleme, dar în timp.

BIBLIOGRAFIE

- Aldea, Anca, 2004, „Dumitru Prunariu ne-a dus în stele”, <http://jurnalul.ro/special-jurnalul/dumitru-prunariu-ne-a-dus-in-stele-63906.html>
- Bourdial, Isabelle (coord.), 2003, *Universul*, București: Grupul Editorial Rao, traducerea din limba franceză de Ana Andreescu.
- Comper, Marius, 2011, „Marte prima stație în drumul spre viitor”, <http://www.descopera.ro/stiinta/8383045-marte-prima-statie-in-drumul-spre-viitor>
- Curceanu, Oana Cătălina, 2011, „Om vs accelerație. Cum rezistă astronautul, pilotul de F1 și amatorul de bungee jumping”, <http://www.evz.ro/om-vs-acceleratie-cum-rezista-astronatul-pilotul-de-f1-si-amatorul-de-bungee-jumping-927491.html>
- Despa, Horia, 2016, „De ce se simt rău astronautii atunci când se întorc din spațiu?”, <http://playtech.ro/2016/de-ce-se-simt-rau-astronautii-atunci-cand-se-intorc-din-spatiu/>
- Dumitru, Cornelia, 2016, „UPDATE ARISS EU 282 – primul contact radio oficial cu Stația Spațială Internațională, realizat în România. Elevii din Târgoviște i-au pus întrebări astronautului Jeffrey Williams” (video), <http://www.agerpres.ro/sci-tech/2016/04/12/eveniment-la-targoviste-in-care-se-va-lua-legatura-in-direct-in-premiera-nationala-cu-un-astronaut-de-pe-statia-spatiala-internationala-16-02-20>
- Ilie, Ana, 2016, „Virgin Galactic a dezvăluit noua rachetă pentru turism spațial – cum arată vehiculul”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/virgin-galactic-a-dezvaluit-noua-racheta-pentru-turism-spatial-cum-arata-vehiculul-video-1409581>
- Pițigoi, Victor, 2011, „Cum se simt cosmonauții în spațiu”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/cum-se-simt-cosmonautii-in-spatiu-1113321>
- Pițigoi, Victor, 2013, „20 milioane de dolari pentru o excursie”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/20-milioane-de-dolari-pentru-o-excursie-1232584>
- Stănescu, Mihaela, 2011a, „Viața pe Stația Spațială Internațională”, <http://www.descopera.ro/stiinta/8817298-viata-pe-statia-spatiala-internationala>
- Stănescu, Mihaela, 2011b, „Fața întunecată a meseriei de astronaut”, <http://www.descopera.ro/stiinta/9033952-fata-intunecata-a-meseriei-de-astronaut>
- Tudor, Gabriel, 2011, „Astronauții care vor pleca spre Marte ar putea orbi”, <http://www.revistamagazin.ro/content/view/8953/20/>

- „A fost descoperită enzima care îi îmbătrânește pe astronauți”, 2012, [după o sursă *Daily Mail*], <http://www.descopera.ro/dnews/9586036-a-fost-descoperita-enzima-care-ii-imbatraneste-pe-astronauti>
- „Cosmonaut? Meserie grea și periculoasă!”, 2009, [după o sursă *EurekAlert*], <http://www.descopera.ro/dnews/3810031-cosmonaut-meserie-grea-si-periculoasa>
- „Cosmonauții sovietici suferă de pe urma misiunilor spațiale”, 2008, [după o sursă *Pravda*], <http://www.descopera.ro/dnews/3672055-cosmonautii-sovietici-sufera-de-pe-urma-misiunilor-spatiale>
- „Cum te-ai simți pe ISS: ce se întâmplă cu simțurile noastre în spațiu?”, 2013, [după o sursă *Gizmodo*], <http://www.descopera.ro/dnews/10871847-cum-te-ai-simti-pe-iss-ce-se-intampla-cu-simturile-noastre-in-spatiu>
- „Dumitru Prunariu”, 2007, în *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Dumitru_Prunariu
- „Durerea de cap – boala profesională a astronauților”, 2009, [după o sursă *BBC News*], <http://www.descopera.ro/dnews/4481127-durerea-de-cap-boala-profesionala-a-astronutilor>
- „Imagini care îți taie respirația. Aurora boreală văzută de pe Stația Spațială Internațională” (*video*), 2012, <http://stirileprotv.ro/știri/știința/video-imagini-care-iti-taie-respiratia-aurora-boreala-vazuta-de-pe-statia-spatiala-internationala.html>
- „Munca în spațiu te îmbătrânește”, 2010, [după o sursă *Telegraph Science*], <http://www.descopera.ro/dnews/6959389-munca-in-spatiu-te-imbatraneste>
- „Stația spațială internațională”, 2008, în *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Sta%C8%9Bia_Spa%C8%9Bial%C4%83_Interna%C8%9Bional%C4%83
- „Turism spațial”, în *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Turism_spa%C8%9Bial
- „Va fi afectat creierul astronauților în spațiu?”, 2008, [după o sursă *Daily Galaxy*], <http://www.descopera.ro/dnews/3606538-va-fi-afectat-creierul-astronutilor-in-spatiu>

Christian Crăciun

Cuvintele iubirii

Este, desigur, o întâmplare că materialul pe care îl propun pentru numărul 2 al Anuarului nostru este, ca și la primul, tot transcrierea unei conferințe. Dar și întâmplarea este întemeiere de sens... Nu sunt un tip care să cultive oralitatea, deși ultimii ani m-au proiectat adeseori în ipostaza neobișnuită pentru mine a unui wandering speaker. Dar nu cumva chiar revenirea la oralitate (oricât de diferită de cea tradițională și mediată de felurite gadgeturi) este una din mărcile antropologice esențiale ale vremii noastre? Provocând prefaceri ale condiției umane încă greu de bănuț și de cuantificat? De aceea însăși forma acestor texte, de o retorică „tradițională”, este implicit polemică și are o dimensiune antropologică vădită. Dincolo de tema lor. Am transcris, deci, în cele ce urmează scurtul logos pe care l-am ținut în ziua de joi 25 februarie, la invitația Centrului Județean de Cultură Prahova, în spațiul generos intim al Centrului Dramatic Mythos. Prilejul de astă dată a fost o întâlnire pe tema dragostei, cu mai mulți vorbitori, dintre care mie mi-a revenit sub-tema „Dragoste și literatură”. Publicul tânăr, fremătător, participativ, încântător. Acesta este contextul necesar înțelegerii conținutului. Am transcris cu minime corecturi și modificări acolo unde avalanșa rostirii libere risca să lase textul în obscuritate.

Tema care îmi revine mie în întâlnirea din această seară este: *literatura și dragostea*. Să nu se supere părintele Bogdan, dar vreau să încep cu o mică observație: uneori când întrebi un preot sau un teolog despre o chestiune din aceasta mai subtilă, mai dificilă, respectivul ridică ochii în tavan și spune: fiule, asta e o taină, și a scăpat. Asta pot să fac și eu, vă spun: Dragostea e o taină, și am scăpat, pot să plec. Ar fi bine dacă ar fi așa ușor, evident că nimeni nu știe ce e aceea dragostea, evident că toată lumea știe ce este aceea dragostea și v-aș propune să pornim de la următoarea premisă: dragostea se învață. O premisă pe care îmi pare tare rău că nu pot să v-o

demonstrez aici, pentru că este destul de dificilă. Imediat se pun două întrebări: *de la cine o învățăm?* Și *cum o învățăm?* Vă mai spun ceva, dragostea este legată de foarte multe cuvinte – o să vorbim imediat și despre vocabular – și printre ele se află și cuvintele dificile cum ar fi *fericire* de pildă, *eternitate*, *niciodată ș.a.* Dacă învățăm, învățăm la tinerețe, dragostea este legată de tinerețe, deși, din păcate, sau din fericire, se mai iubește și la bătrânețe și știți că pojarul, dacă îl faci la bătrânețe e mortal, la tinerețe te faci bine. Eu sunt om bătrân și știu. Deci nu cumva iubim la tinerețe ca să *nu* știm? Dragostea se leagă firește de cei doi termeni fundamentali ai universului: *masculinul* și *femininul*. Nu spun bărbatul și femeia pentru că masculinul și femininul se pare că au existat înainte de a exista bărbatul și femeia, care se unesc printr-o energie care se cheamă iubire ce duce la creație. Iubirea care nu duce la creație, nu este iubire. Există un cântec mai profund decât pare, pe care-l știți cu toții, formația Taxi parcă îl cântă, în care bărbații se chinuiesc să spună: te iu...te iu... de ce, pentru că este cel mai greu cuvânt de spus, nu există cuvânt mai greu de spus decât *te iubesc*. Pentru că, dacă l-ai spus ușor, înseamnă că l-ai mințit. L-ai mințit pe celălalt, te-ai mințit pe tine și ai mințit și cuvântul iubire. Mă leg foarte mult de cuvinte, firește, observa și părintele Bogdan că se poate spune *a face dragoste*, dar nu se poate spune *a face iubire*. Ambele cuvinte provin în limba română din limba slavă, probabil, trebuie cercetat și asta, ele sunt sinonime pe 99% din suprafața lor, dar la un moment dat apare această sciziune care trebuie să ne pună pe gânduri.

Ce înseamnă, de fapt, această capacitate de a spune cuiva *te iubesc*? Pentru că, în momentul când îi spui cuiva *te iubesc*, îi spui *ești nemuritor* (numai?) *împreună cu mine*. Pentru că amândoi suntem capabili să creăm ceva care vine din viitor, de dincolo de noi. Pentru că iubirea vine de dincolo de noi, trece prin noi și ajunge dincolo de noi. Noi suntem niște vase prin care iubirea doar trece. Dacă suntem vase curate, iubirea iese curată din noi, dacă suntem vase murdare, se murdărește firește și iubirea care trece prin noi. Apropo de întrebarea de unde învățăm ce este iubirea, de bună seamă din literatură. Peste 90 % din cărțile care formează literatura lumii, de la Ghilgameș până astăzi, au ca temă iubirea. Dar, spune undeva Novalis, dragostea e mută, numai poezia o poate face să vorbească. Iată, devii poet când iubești, fără să fi făcut un singur vers, o jumătate de vers, un sfert de vers. Prin simplul fapt că *dai glas* iubirii tale. Încă două lucruri care se apropie: *poezia* și *dragostea*. Dacă ele practic se confundă, pe de altă parte cărți, cum să vă spun, de teorie a dragostei, de filozofie a dragostei, nu de sexologie, cărți care să facă ceea ce încercăm noi să facem aici, să privim dragostea dintr-o perspectivă mai metafizică, mai metaforică, nu mai sunt așa multe precum sunt cele de literatură. Sigur că putem merge la *Banchetul* lui Platon, sigur că sunt și alte cărți de această factură, eu v-am adus aici

câteva, câte am putut prinde la repezeală din biblioteca mea. În altă ordine de idei, dragostea nu unește numai două persoane, ci și cele două, ca să nu spun trei părți ale ființei noastre: trupul, sufletul și spiritul. Dragostea care nu cuprinde toate aceste părți nu este dragoste. Adică dragostea care prinde numai sufletul este sensibilărie, e sensibilitate excesivă și e slabă. Dragostea care cuprinde numai spiritul este răceală, e calcul. Dragostea care cuprinde numai trupul este eros pur și simplu. Dragostea care le cuprinde pe toate, abia aia este iubire și abia ea duce la împlinirea ființei. Pentru că asta căutăm în fond în iubire: să ne împlinim. Și ne împlinim în cifra trei, în treime. Nu în cifra unu, nu în cifra doi – cifra doi e necesară, dar nu este suficientă – ne împlinim abia odată cu cifra trei. Sensul Treimii ține și de acest aspect al iubirii. În *Epistola lui Ioan* se spune simplu: Dumnezeu este iubire! Punct. Mai mult de atât nu se poate spune despre Dumnezeu, sau mai puțin de atât. Poate că v-a surprins că v-am spus că dragostea se leagă și de partea rațională. Vă dau două exemple din poetul pe care-l iubim cu toții, Eminescu. Poetul are un vers infernal pe care nu-l învață elevii la școală: *Ce e iubirea: E-un instinct atât de van, ce le-abate și la păseri de vreo două ori pe an*. Te-a terminat! Este „iubirea” ca „basic instinct”, formă care, observăm, tinde să le obnubileze treptat pe toate celelalte. Un asemenea tip de iubire are în poezia eminesciană un personaj tip pe care-l știți și pe care-l cheamă Cătălin. El ar fi în limbajul de azi un gagicar, de neam prost, care vede și el una bună și prințesă și cu avere și de neam bun și o agață, și dă-mi un sărut și gata. Dar, surpriză, după ce se petrec niște schimbări foarte ciudate cu firea lui Cătălin, uitați-vă dumneavoastră la a doua declarație de iubire pe care el i-o face Cătălinei. Limbajul lui seamănă acum cu cel al Luceafărului. Eu îi întreb pe elevi: cine vorbește acolo, și elevii care de obicei nu sunt atenți, că de aia sunt elevi, răspund cu grabă: Luceafărul. De ce? Pentru că limbajul lui Cătălin s-a „luceferizat”. S-a hiperionizat, zic eu chimic. El îi spune acolo acest lucru extraordinar: revarsă liniște de veci pe noaptea mea de patimi! Iată ce devine suprema iubire la el acum: nu patima, ci liniștea de veci, absolută, care stinge patima. Este opusul lui Cătălin din prima apariție. Aici este apexul iubirii, în momentul când patima s-a liniștit și când devine liniște de veci, devine spirit. Uite, v-am adus aici într-una din cărți, o splendidă carte despre iubire a unui teolog contemporan, Costion Nicolescu, și care are și un titlu minunat: *Carte despre îndrăgostiții care vor să se împrietenească*. Pentru că el vede în prietenie – și demonstrația este teologică și sentimentală și cum vreți s-o luați absolut superbă – o etapă *deasupra* dragostei. O etapă când patima s-a potolit și când se întâlnesc cele trei, poți să ai liniștea spirituală, ceea ce în Scriptură este numit etapa lui *agape*, etapa supremă a iubirii.

Iubirea presupune și *inspirație*, și asta o leagă iarăși de literatură, presupune duh, la fel ca și literatura. Numai oamenii bogați sufletește știu să iubească. Ne întrebam dacă iubirea poate fi

învățată... iată, ajungem din nou la concluzia că nu toți oamenii știu să iubească, toți oamenii au instincte, dar aia nu e iubire. Numai oamenii foarte rafinați, oamenii care au o educație sufletească, intelectuală și spirituală știu să iubească. Ei au o complexitate care permite iubirea, pentru că iubirea este complexă. Ceilalți sunt niște simplii purtători de instincte. Și vă mai arăt aici o carte, apropo de faptul că fără literatură n-am fi știut niciodată să iubim, Denis de Rougemont *Iubirea și Occidentul*, o carte care arată foarte clar ce mutație s-a petrecut în conceperea și trăirea iubirii în momentul când au apărut trubadurii. Este o schimbare de paradigmă, cum se spune în termeni pretențioși, științifici, în care raportul dintre femeie și bărbat s-a schimbat radical față de cum era privit până atunci. La trubaduri suprema încercare a iubirii era să nu vezi niciodată iubita, să o iubești fără să o vezi. Donna Angelicata era înger adică ceva de dincolo. Și mai invoc aici un cuvânt: *căutare*. Iubirea este căutare. Toată viața, și acum suntem din ce în ce mai precoci, începem de pe la 12-13 ani, ba am văzut și fetițe mai mici pe FB [facebook] care își caută iubitul: mămico, în cls. I sau clasa 0, am iubit! Și tot căutăm iubirea... Gândiți-vă la două personaje: Don Juan, cel care caută iubirea prin o mie și ceva de femei, și nu știm dacă a găsit-o. Și celălalt Don, Don Quijote, care dă de una, vorba lui Creangă, balcăză și lălăie, dar care pentru el este idealul. Aici ne întâlnim cu altă trăsătură a iubirii: ea *transfigurează*. Știți vorba: nu-i frumos ce e frumos, e frumos ce-mi place mie. Iubirea este ceea ce iubesc eu, și atât. Asta se vede foarte bine în povestea Dulcineei lui Don Quijote.

E important deci limbajul. Limbajul este erotizat pentru că are gen. Cel puțin limba română încă mai are trei genuri. Dintre care cel mai interesant este neutru. Există o carte foarte interesantă care demonstrează că limba română este o limbă feminină, ceea ce-i dă o forță teribilă. E o carte la fel de profundă cum sunt mult mai cunoscutele cărți ale lui Noica. Această erotizare, pentru a v-o demonstra vă adresez o singură întrebare: de ce limbajul îndrăgostiților conține atâtea diminutive și nume de animale? Găsiți o explicație! Eu nu am găsit una, sau una care să mă mulțumească deplin. Este o cataliză care transfigurează limbajul, îi dă alte funcții decât cele de simplă comunicare. La fel ca în poezie. Limbajul, chiar cel al iubirii mistice este profund erotizat. Și nu vă trimit doar la *Cântarea cântărilor*, care este poate cea mai frumoasă poezie de dragoste care s-a scris vreodată. Dar dacă îi veți citi de pildă pe misticii spanioli, pe Sfânta Tereza de Avilla sau Sf. Ioan al Crucii, veți descoperi un limbaj erotic, erotic. În Biserică vorbim tot timpul de Mire și Mireasă. De ce? Pentru că această Putere a dragostei, fără ea, nu ar exista lumea. Și nu am exista nici noi, nici la modul biologic, cu atât mai mult la modul spiritual. În momentul când iubim, chiar la modul fizic mă refer acum, iubirea transfigurează trupescul. Cum spune cineva: atunci trupul devine Chip. Iubești în celălalt pe Celălalt. Pentru că nu te poți

iubi pe tine însuși. Asta e o aberație, un narcisism insuficient. E una din maladiile societății contemporane. Dragostea mai este legată și de *Sărbătoare*. Nu de o anume sărbătoare calendaristică: nici de Valentine, nici de Dragobete, nici de 1 Martie, care, după părerea mea, este adevărata sărbătoare a dragostei în folclorul nostru. Dragobetele a fost reinventat ca un fel de reacție la Valentine, el era o tradiție obscură, puțin răspândită în câteva regiuni ale țării. Pe mine mă interesează *sărbătorecul*. Atunci când iubești sigur că timpul curge altfel, sigur că toată lumea e în sărbătoare și toată lumea e în primăvară, de aia sunt toate sărbătorile iubirii primăvara. Nu numai pentru că aleargă sângele și sevele în flori și copaci și totul renaște la viață, ci pentru că orice iubire e un început, și primăvara fiind *Începutul*, e normal ca sărbătorile iubirii să pice, indiferent de cultura în care ne aflăm, în primăvară. Prin ce se mai leagă iubirea de literatură?

Prin aceea că întotdeauna ne îndrăgostim de o *image*. Literatura se face cum știți din imagini, și noi, înainte de a ne îndrăgosti de o persoană reală, ne îndrăgostim de o imagine, am dat deja exemplul lui Don Quijote, care, înainte de a o cunoaște pe Dulcineea, auzise de ea. Imaginea femeii perfecte, sau a bărbatului perfect, dacă avem noroc, găsim corespondentul acelei imagini și în realitate, modelul și realul se suprapun într-o mai mică sau mai mare măsură, fizic și psihic. Dar totdeauna ne îndrăgostim de această imagine. Hai să vă mai arăt câteva cărți [...] Câteva cărți care nu vă învață să iubim (contrazic acum ce spuneam la început) pentru că pentru a învăța să iubim trebuie să iubim. Aici nu merge ca la școală: trei săptămâni de teorie, o săptămână de practică. Aici, în iubire, din fericire teoria („literatura despre”) și practica nu pot fi separate. E precum cerneala vărsată în apă: nu mai știi care e cerneala și care apa. Nimeni n-a putut să iubească fără să citească, dar nimeni n-a învățat să iubească citind o carte. Asta e la fel de adevărat. Mă duc aici la Palatul Culturii, iau fișierul cu toate cărțile despre dragoste și devin un îndrăgostit perfect. Asta nu e posibil. Roland Barthes aici vorbește despre *abrealitate*, această forță pe care o are iubirea de a ne smulge din realitate. E lucrul cel mai folositor pentru noi, să știți. De ce spunem că îndrăgostiții umblă cu capul în nori? Pentru că pentru ei realitatea imediată nu mai este preocuparea numărul unu ci numărul... nu știu care. El este preocupat doar să iubească. Pentru că ființa lui, atâta cât este, pentru că avem o ființă mărginită, e atât de copleșită de o forță care vine din tot cosmosul și care se cheamă iubire, încât nu mai are timp să se uite că i s-a rupt flecul la pantofi (asta depinde, totuși se îmbracă frumos ca să placă celui alt, e o întregă semiologie a modei aici, despre care nu am timp să vă vorbesc) sau că nu are ce mânca mâine sau alte lucruri de genul acesta. Îndrăgostitul are un alt mod de a se raporta la realitate decât îl are omul neutru sau omul care este într-o perioadă de anti-îndrăgostire, ca să spun așa.

Și un ultim lucru, pentru a încheia... Am încercat să trec prin câteva cuvinte ale iubirii. Ultimul pe care vi-l propun este *fascinație*. Adică un fel de hipnoză. Apropo și de ce spuneam înainte, când ești îndrăgostit nu mai vezi nimic din realitate. Nu-l mai vezi nici măcar pe cel pe care-l iubești, vezi acea *Imagine*. Don Quijote nu o vede pe Dulcineea. Și asta se numește *fascinație*, ești răpit, ești dus în duh – iată, iubirea este și *inspirație* – din această cauză marii poeți au reușit să îmbine inspirația poetică și inspirația erotică, tocmai pentru că sunt conștienți de această forță care nu știm de unde vine și care, repet, numai trece prin noi, ne călăuzește.

Vă doresc să fiți vase bune conducătoare de iubire!

Sebastian Ștefănuță

Dragostea ca fapt social*

Aș fi putut folosi o întrebare ca titlu al alocuțiunii mele: „Este posibilă dragostea ca fapt social?” Un public familiarizat cu filosofia și cunoscând întâmplător formarea pe care o am în domeniul umanist, s-ar fi gândit poate la o încercare de tip filosofic în formularea unui – la rândul lui – posibil răspuns la această întrebare. O încercare pe căile analizei fenomenologice sau ale rațiunii kantiene, în cazul din urmă prin lămurirea condițiilor pure de posibilitate ale dragostei ca fapt social. Nu am de gând să fac acest lucru, ci să rămân aproape de realitate, așa cum o putem cunoaște, cu bunele și relele sale, înaintea oricărei tratări analitice. Iar dacă cineva vrea să vadă totuși un exercițiu filosofic în efortul meu, îl invit să-și îndrepte așteptările către fenomenologie. Căci voi trata problema anunțată în titlu pe calea unor priviri aruncate asupra obiectului cercetat din perspective diferite. Însă modul în care o voi face ne plasează în plină antropologie socio-culturală.

Trebuie întâi lămurit înțelesul termenului „fapt social” (iar dacă am spune „fapt cultural” am spune același lucru). El are înțelesul consacrat de părintele sociologiei franceze, Émile Durkheim. Astfel, faptele sociale denumesc comportamente și atitudini de la sine înțelese într-o societate, pe care oamenii cel mai adesea nici nu conștientizează de ce le fac sau le au. Un exemplu de fapt social este salutul. Nu știu pe câți dintre noi îi preocupă problema salutului, ci salutăm pur și simplu. Ne-am pomenit salutând și așa o să facem tot timpul.

* Alocuțiune la simpozionul „Dragostea – opinii, reflecții, ipostaze”, organizat de Centrul Județean de Cultură Prahova, în data de 25 februarie 2016.

Cu acest înțeles, poate fi dragostea fapt social? Poate fi ea un fel de atmosferă în care oamenii trăiesc fără ca măcar să conștientizeze? Poate avea ea rol de liant social, în virtutea căruia oamenii se orientează, instinctiv am spune, unul către celălalt? Poate fi ea un fundament care să favorizeze buna funcționare a societății? Încerc să răspund acestor întrebări folosind – cum spuneam – metoda unor priviri aruncate din perspective diferite asupra aceluiași obiect, fără să vorbim aici neapărat de un demers comparativ. Concret, vorbim de trei perspective însemnând trei societăți contemporane diferite.

Începem cu cea din care și noi facem parte, cu societatea românească. Nu vă comunic o mare descoperire dacă voi spune că este dominată de *neîncredere* și *suspiciune*. Dacă neîncrederea și suspiciunea ajung fapte sociale, este lesne de înțeles că acest lucru se face în primul rând prin eliminarea dragostei – dacă ea va fi existat vreodată – ca fapt social. Dragostea rămâne să se manifeste în cadrul unor relații de grup, cu atât mai mic cu cât forța neîncrederii și a suspiciunii este mai mare. Pe acest fond, funcționalitatea *mecanismului* social poate fi menținută doar prin *control* și *verificare*. Astfel că verificarea și controlul reprezintă obiectivele primordiale ale unei astfel de societăți, ceea ce va avea ca efect o funcționare greoaie, datorită timpului pierdut, energiei cheltuite și banilor risipiți în respectarea nenumăratelor proceduri și efectuarea nenumăratelor verificări pe drumul realizării diverselor scopuri, individuale sau sociale, fie ele oricât de mărunte.

A doua societate la care vreau să mă refer este cea australiană. Din multele discuții cu o familie prietenă migrată în Australia și revenită în România după doi ani în concediu, conduse adesea cu rigoare științifică, am înțeles că hiper-funcționarea mecanismului social australian se bazează, în contra-partidă cu cel românesc, tocmai pe *încredere*. Verificările și controalele sunt rare; într-o lume în care timpul înseamnă bani, oamenii nu prea sunt dispuși să-l piardă. Asta nu înseamnă încă prezența dragostei ca fapt social. În societatea australiană, ca în multe dintre societățile de tip occidental, predomină nu dragostea față de om, ci față de respectarea normelor. Nu dragostea, ci respectarea normelor oferă liantul social. Din acest motiv, fiecare persoană este ca o piesă de sine stătătoare într-un imens angrenaj care funcționează perfect. Vorbim de o „solidaritate mecanică”, cu alt înțeles decât cel pe care îl are la sociologul pomenit mai înainte, Émile Durkheim. La el, „solidaritatea mecanică” este specifică societăților primitive și rural-arhaice, în care orice individ este specializat în producerea majorității bunurilor de care are nevoie. Oamenii trăiesc unul lângă altul fără să depindă prea mult unul de altul, ceea ce nu se întâmplă, în cazul organelor dintr-un organism, inter-depente, metaforă corespunzătoare, la același sociolog, „solidarității organice”, care aceasta ar corespunde societății australiene.

A treia societate este societatea grecească. Mă bazez acum pe familiarizarea de lungă durată cu această societate, așa cum prevede metodologia antropologiei socio-culturale. În ceea ce privește încrederea, percepția mea este că nivelul ei se află undeva între nivelurile societăților amintite. Nici suspiciune omniprezentă, nici dispoziție către încrederea totală. Există însă dispoziția de a ți se acorda dintru început un stoc de încredere, pe care depinde de tine dacă-l vei păstra sau nu. Încrederea care ți se acordă îți trezește la rândul-ți încrederea în celălalt. Ne aflăm pe începutul unui drum al dragostei ca fapt social care, dacă ar rămâne doar la acest nivel, ar avea cel mult șanse de împlinire ca în cazul australian. Familiarizarea cu societatea grecească va dezvălui curând o mulțime de situații în care oamenii sunt dispuși să-și spună „te iubesc” în cele mai neașteptate contexte; va dezvălui omniprezența utilizării adjectivului *kalos*, „bun” și – ceea ce poate fi ciudat pentru o lume în care teoretic valorile individualismului ar urma să primeze – insuportabilitatea socială a singurătății. Grecii par niște magneți cu un singur pol: al atracției. „Singur nici măcar în rai!”, spune o zicală. Una dintre consecințe este colorarea cu nuanțe calde, afective, chiar a și celor mai formale situații sociale. Vorbim cu adevărat de dragoste ca fapt social, ca liant al unei „solidarități organice”, iarăși, cu alt înțeles față de cel oferit de sociologul francez înainte amintit. Acolo, solidaritatea organică se aplică societăților care funcționează ca ansambluri mecanice – precum societatea australiană – deși se folosește metafora organelor dintr-un organism de care aminteam. Într-un ansamblu mecanic însă nu este nevoie de un spirit sau un suflet, sau o energie vitală de care să depindă funcționarea subansamblelor. În cazul unui organism, funcționarea organelor sale are loc doar în relație cu acest suflet. Or, în cazul societății grecești, sufletul solidarității societale organice este tocmai dragostea.

Cercetarea realității demonstrează deci că este posibilă dragostea ca fapt social. Atrag atenția însă că cele expuse nu sunt dublate cu necesitate de o valoare *morală* echivalentă. Poate că societatea grecească este de admirat pentru existența dragostei ca fapt social. Dar asta nu înseamnă că orice grec este bun și plin de dragoste. Revin la explicația faptului social: indivizii i se subordonează cel mai adesea inconștient. Așa cum un om care salută nu semnifică prin asta neapărat bunăvoință, ci îndeplinește un automatism social, la fel, un grec care se comportă și are atitudini în litera dragostei, nu este neapărat posedat el însuși de acest sentiment.

Maurice Halbwachs

Cadrelle sociale ale memoriei (*fragmente*)

Traducere de *Smaranda Jilăveanu*, după ediția din 1935 a *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Librairie Félix Alcan.

[vii] **Cuvânt înainte**

Într-un număr mai vechi al unui *Magasin pittoresque*, am citit o poveste ciudată, despre o fetiță de nouă sau zece ani care a fost găsită în pădure, în 1731. Nu se știa unde se născuse și de unde venise. Nu avea nicio amintire din copilărie. Adunând detaliile despre diversele perioade ale vieții sale, am presupus că se născuse în nordul Europei, apoi a fost transportată în Antile, apoi în Franța. Era sigur că traversase de două ori suprafețe întinse de apă și părea emoționată când i se arătau imagini care reprezentau fie bărci, fie foci sau trestii de zahăr, sau alte produse din insulele Americii. Își amintea difuz că aparținuse ca sclavă unei stăpâne care o iubise mult, dar stăpânul neputând-o suporta, o îmbarcase.

Dacă am reprodus această povestire, de a cărei autenticitate nu suntem siguri, am făcut-o pentru că ea ne permite să înțelegem în ce sens se poate spune că memoria depinde de anturajul social. La nouă-zece ani, un copil are multe amintiri [viii], atât recente, cât și îndepărtate. Ce îi rămâne din ele dacă ar fi brusc despărțit de ai săi și dus într-o țară unde nu se vorbește limba lui, și unde oamenii, locurile, obiceiurile îi sunt necunoscute, unde nu regăsește nimic din ce îi fusese familiar până în acel moment? Copilul a părăsit o societate pentru a trece într-alta (...) Pentru

câteva amintiri parțiale trebuie ca acolo unde se găsește acum să i se arate imagini care să reconstituie o clipă în jurul lui grupul și mediul din care a fost smuls.

Acest exemplu nu este decât un caz limită. Dacă-l examinăm mai îndeaproape, vom recunoaște că cea mai mare parte a amintirilor noastre ne revin când părinții, prietenii sau alții ni le reamintesc. În tratatele de psihologie privitoare la memorie, omul este considerat de parcă ar fi o ființă izolată. Se pare că pentru a înțelege operațiile noastre mentale este necesar să ne raportăm la individ și să tăiem toate cordoanele care-l leagă de societate. Și totuși aici omul dobândește în mod firesc amintiri, pe care le recunoaște și le localizează. Să numărăm într-o zi amintirile pe care le-am evocat cu ocazia contactelor directe sau indirecte cu alți oameni. Vom vedea că cel mai adesea facem apel la memorie numai pentru a răspunde la întrebările puse de alții sau presupunând că ni le-ar pune [ix] (...) Dar ceea ce este adevărat pentru un mare număr de amintiri nu ar putea fi la fel pentru toate amintirile? Dacă îmi aduc aminte, aceasta se datorează cel mai adesea faptului că ceilalți mă incită să îmi amintesc, că memoria lor vine în ajutorul memoriei mele, că memoria mea se sprijină pe a lor. În acest caz cel puțin, evocarea amintirilor nu are nimic misterios. Nu e nevoie să căutăm unde sunt ele și unde se conservă în creierul meu, de vreme ce ele vin din afară, iar grupurile din care fac parte îmi oferă în fiecare clipă mijloacele de a le reconstrui cu condiția de a adopta măcar temporar modurile lor de a gândi. Dar de ce nu ar fi la fel în toate cazurile?

O memorie colectivă și cadre sociale ale memoriei ar exista în acest sens, iar în măsura în care gândirea noastră individuală se replasează în aceste cadre și participă la această memorie, este capabilă să-și reamintească. Din acest motiv studiul nostru se deschide cu capitole referitoare la vis, remarcând că omul care doarme se află, pentru un anumit timp, într-o stare de izolare care seamănă cu aceea în care ar trăi dacă nu ar fi în contact cu nicio societate. Atunci el nu mai este capabil și nu mai are nevoie să se sprijine pe aceste cadre ale memoriei colective, devenind posibil să măsurăm acțiunea acestor cadre, observând ce devine memoria individuală când acțiunea lor nu se mai exercită.

Însă, când explicăm astfel memoria unui individ [x] prin memoria altora, nu ne învârtim într-un cerc? Ar trebui să explicăm cum își amintesc ceilalți, punând din nou problema în aceeași termeni.

Dacă trecutul reapare, prea puțin are importanță să știm dacă reapare în conștiința mea sau în alte conștiințe. De ce reapare? Ar reapărea dacă nu s-ar conserva? Acestea nu sunt întrebări fără sens, deoarece în teoria clasică a memoriei după achiziția amintirilor se studiază conservarea lor, înainte de preocuparea pentru reamintirea lor. Dacă nu explicăm conservarea amintirilor prin

procesele cerebrale (...), apare clar că nu avem altă alternativă decât să admitem că amintirile (...) subzistă în minte [*l'esprit*] în stare inconștientă, pentru a redeveni conștiente atunci când ni le reamintim. Astfel, trecutul nu s-ar șterge și nu ar dispărea decât aparent. Fiecare minte [*esprit*] individuală păstrează în urma ei tot alaiul de amintiri. Admitem acum că diversele memorii se ajută reciproc. Dar ceea ce noi numim cadrele colective ale memoriei nu ar fi decât suma amintirilor individuale ale mai multor membri ai aceleiași societăți (...), dar nu ar explica memoria însăși.

Studiul visului ne aduce argumente foarte serioase împotriva tezei subzistenței amintirilor într-o stare inconștientă. Însă, ar trebui arătat că în afara visului, trecutul, în realitate, nu reapare ca atare, nu se conservă, ci îl [xi] reconstruim plecând de la prezent. Trebuie demonstrat, pe de altă parte, că cadrele colective ale memoriei nu se constituie ulterior prin combinarea amintirilor individuale, și nici că sunt forme vide în care amintirile ar veni de aiurea să se insereze, ci că sunt din contră chiar instrumentele de care se folosește memoria colectivă pentru a recompune o imagine a trecutului, care se acordă în fiecare epocă cu mentalitatea [*pensées*] dominantă a societății.

După acest studiu, în bună parte critic, dar în care punem bazele unei teorii sociologice a memoriei, urmează să examinăm direct și în ea însăși memoria colectivă. Nu ar fi suficient să arătăm că indivizii, atunci când își amintesc, folosesc mereu cadre sociale. Punctul de vedere al grupului / grupurilor este acela în care ar trebui să ne plasăm. Cele două probleme, deși nu sunt pe de-a-ntregul solidare, se reduc la una singură. Se poate spune de asemenea că individul își amintește plasându-se în punctul de vedere al grupului, și că memoria grupului se realizează și se manifestă în memoriile individuale. Iată de ce, în ultimele trei capitole, am tratat memoria colectivă pe baza tradițiilor de familie, grup religios și clasă socială (...).

[369] Concluzie

Nu am ezitat, în prima parte a acestui studiu, să urmărim psihologii pe terenul lor. Cel observat de fapt în vis, în funcționarea memoriei, în tulburările de afazie este individul, fie că ne examinăm pe noi înșine, fie că îi întrebăm pe alții despre ceea ce se întâmplă în mințile lor. Eram deci obligați să folosim această metodă a observării interioare, pe care se pare că nu ne putem plia fără a admite pe loc că faptele conștiinței, sustrase privirilor societății, scapă de asemenea și acțiunii sale. Într-adevăr, cum și-ar putea întinde societatea puterea asupra acestor regiuni ale vieții psihice individuale, în care ea nu regăsește nimic din natura sa, și din care ea nu poate

percepe nimic? Pe de altă parte, cum să avem șanse, într-una sau mai multe conștiințe, de a descoperi ceva asemănător cu acțiunea de ansamblu a tuturor asupra fiecăreia, de vreme ce ne-am plasat în punctul de vedere a tot ce le separă și le izolează ca printr-o multitudine de grilajuri etanșe?

Totuși, s-ar putea spune că, pe când crede că se observă în interiorul său, psihologul nu procedează altfel decât în prezența unui alt obiect și că, în măsura valorii ei, observația acestuia să nu conteze decât pentru că ea este, cum se spune, obiectivă. Din două, una: sau ceea ce el observă este unic și nu există cuvinte care să-i permită să exprime lucrul acesta. Nu există niciun mijloc de a-i corela observația cu a altora, iar alții nu au posibilitatea de a accepta [370] că nu a fost victima unei iluzii. Ce valoare poate avea o descriere de acest gen, care îndepărtează, în prezent ca și în viitor, orice posibilitate de verificare colectivă? Sau, la fel de bine (cu siguranță cazul în care ne aflăm, cu psihologia lui M. Bergson), ceea ce el observă nu este unic, existând cuvinte care să-i permită să exprime acest lucru. Să admitem că această observație impune un gen de efort deosebit de dificil și că între exprimare și lucrul exprimat rămâne un interval. Nu ne lovim de o imposibilitate și putem spera că, prin obișnuință, efortul va deveni mai puțin dificil, iar exprimarea mai adecvată. Vom spune atunci că există totuși anumite aspecte ale stărilor de conștiință care scapă oricărei exprimări, ele putând conferi acest sentiment celor la care apar? Aici ar începe observația interioară, dar nu s-ar stopa însă posibilitatea de a controla observarea personală prin ale altora. Dar ce ar permite acest control, dacă nu un acord asupra sensului semnelor care dezvăluie că avem într-adevăr de-a face cu aceleași sentimente pe care alții le-au avut înaintea noastră? Din moment ce psihologul pretinde că explică altora ceea ce ei trebuie să vadă în ei, el etalează stările de conștiință, le exteriorizează. Se poate induce, este adevărat, din ceea ce se vede existența unor realități sau a unor caractere care nu se văd. Dar atunci ele nu au sens decât dacă se raportează la ceea ce se vede, adică cunoașterea lor se bazează în întregime pe observarea zisă exterioară.

Pentru psihologi, observația interioară se definește prin opoziție cu percepția obiectelor materiale. Se pare că noi ieșim din noi, că ne confundăm în parte cu lucrurile exterioare în acest din urmă caz, în timp ce în primul caz, ne retragem în noi înșine. Dar această distincție este de neînțeles dacă avem în vedere individul [371] izolat. Numim atunci exterior tot ce e exterior corpului nostru și, prin extensie, exterior pentru ceea ce credem a fi mintea [*l'esprit*] noastră. Numim interior tot ceea ce nu e exterior corpului nostru și, prin extensie, minții, conținutul minții înseși, în special amintirile noastre. Se consideră, dimpotrivă, nu numai individul izolat, ci un grup de oameni care trăiesc în societate? Ce sens poate păstra această opoziție? Nu există deci

percepție care poate fi numită pur exterioară, căci, atunci când un membru al grupului percepe un obiect, îi dă un nume și îl pune într-o categorie, adică se conformează convențiilor grupului, astfel încât gândește ca ceilalți. Dacă ne putem imagina o percepție intuitivă și fără niciun amestec cu amintirile la individul izolat, care n-ar face și n-ar fi făcut parte din nicio societate, nu există, din contră, percepție colectivă pe care să nu trebuiască să o însoțească (...) amintirea cuvintelor și a noțiunilor care le permit oamenilor să se înțeleagă în legătură cu obiectele. Odată ce vedem obiectele, ne reprezentăm modul în care ceilalți le-ar putea vedea: dacă ieșim din noi, nu se întâmplă pentru că ne confundăm cu obiectele, ci pentru a ni le înfățișa din punctul de vedere al altora, ceea ce nu e posibil decât pentru că ne amintim de legăturile pe care le-am avut cu ei. Nu există deci percepție fără amintire. Dar și invers, nu există amintire care poate fi numită pur interioară, adică să nu se poată conserva decât în memoria individuală. Într-adevăr, din moment ce o amintire reproduce o percepție colectivă, ea însăși nu poate fi decât colectivă, și i-ar fi imposibil individului să-și reprezinte din nou, bazat doar pe puterile lui, ceea ce n-a putut să-și reprezinte prima oară decât sprijinindu-se pe gândirea [372] grupului său. Dacă amintirea s-ar conserva sub formă individuală în memorie, dacă individul, uitând de societatea semenilor săi, ar mai putea încă să-și amintească și ar merge singur, eliberat de toate ideile pe care le datorează altora, spre stările lui din trecut, s-ar confunda cu ele, adică ar avea iluzia că le re trăiește. Or, există un caz în care omul se confundă cu imaginile pe care și le reprezintă, adică el crede că trăiește ceea ce își imaginează singur; dar este și singurul moment când nu mai este capabil să-și amintească: când visează. Dimpotrivă, el își amintește cu atât mai bine, își reproduce trecutul sub forme cu atât mai precise și concrete cu cât distinge mai bine trecutul de prezent, ceea ce înseamnă că este el însuși în prezent, că are mintea [*l'esprit*] întoarsă spre obiectele exterioare și spre ceilalți oameni, deci că iese din el. Nu există așadar amintire fără percepție. Astfel, de îndată ce reaşezăm oamenii în societate, nu mai e posibil să distingem două feluri de observații, una interioară și alta exterioară.

Să prezentăm aceeași idee sub altă formă. Desprindem individul din societate. Ne reprezentăm pe de o parte corpul, pe de alta conștiința, ca și când el ar fi singurul om întâlnit în lume, și să cercetăm ce găsim în termenii acestei abstracțiuni în corpul său și în conștiința sa, atunci când percepe și când își amintește. În corp, găsim un creier și organe nervoase senzorial-motorii, unde se produc anumite modificări pur materiale. De vreme ce îndepărtăm societatea, nu ne preocupă și nu ținem seama de originea acestor mișcări, de felul în care aceste mecanisme au fost montate în substanța cerebrală. Din moment ce izolăm mișcările pe care le găsim la un individ de cele care corespund și altora, ne deturnăm atenția de la sensul lor la natura lor

materială [373]. Din mișcările materiale nu vedem cum se poate extrage ceva care să semene cu o stare de conștiință. Cum să explicăm atunci memoria? Cum nu există (conform ipotezei inițiale) decât un individ, iar memoria sa nu poate rezulta din corpul său, trebuie să existe în afara corpului, și totuși în individ, ceva care explică reparația amintirilor. Ce se găsește în conștiință însă care nu presupune în niciun fel intervenția altor oameni? Cum e tipul de stare de conștiință pur individuală? Este imaginea, imaginea detașată de cuvânt, așa cum se raportează la individ, la el singur, făcând abstracție de tot anturajul de semnificații generale, de raporturi și idei, adică de toate elementele sociale pe care am decis, de la început, să le îndepărtăm. Cum imaginea nu poate deriva din corp, ea nu se poate explica decât prin ea însăși. Vom spune deci că amintirile nu sunt altceva decât imagini care subzistă ca atare, începând din momentul când au intrat pentru prima oară în conștiința noastră. Această concluzie se impune, date fiind ipotezele de la care plecăm. Dar ipotezele ne par cu claritate a fi contestabile.

Mai întâi, aceste modificări nervoase și aceste mișcări, care se produc la un individ, se produc și la alții. În ce constau ele, dacă nu în mișcări de articulare, sau în modificări cerebrale care pregătesc astfel de mișcări? Or cuvintele și limbajul presupun nu un om, ci un grup de oameni asociați. De ce să desfacem acest grup? Sigur, când izolezi un individ, când îi examinezi cuvintele în ele însele [374], fără să le replasezi în sistemul limbajului, când decizi să uiți că ele sunt întrebări și răspunsuri adresate unei colectivități, observarea nu are altceva la care să se îndrepte decât la mișcările corporale de articulare. Totuși, ceea ce se petrece în prim-plan, în conștiința unui om care vorbește, nu e sensul cuvintelor sale? Iar faptul cel mai important nu este acela că el le înțelege? Există, în spatele suitei de cuvinte articulate, o suită de acte de înțelegere care sunt tot atâtea fapte psihice. De aceste fapte, analiza psihologică referitoare la individ nu ține cont, din cauză că ele presupun existența unei societăți. Când se demonstrează că mișcările de articulare, ca mișcări, nu au nimic psihic, e adevărat. Dar nu s-a demonstrat că noțiunile, ideile, reprezentările care însoțesc cuvântul și îi dau sensul nu au nimic comun cu amintirile. Acestea sunt, într-adevăr, stări de conștiință. Stările corpului nu explică stările de conștiință; dar stările de conștiință pot produce sau reproduce și explica alte stări de conștiință.

Pe de altă parte, vorbim de imagini pur individuale, care ar subzista ca atare în memorie după ce au intrat, la un anumit moment, în conștiința noastră, și a căror reparație ar constitui-o amintirea. În ce constau ele? O stare de conștiință nu prea complexă, amintirea unui tablou sau a unui eveniment, cuprinde două feluri de elemente: [375] pe de o parte, oricine altcineva decât noi, cei din grupul nostru, poate să cunoască și să înțeleagă: noțiuni de obiecte sau persoane, cuvinte și sensuri de cuvinte pe care le exprimă. Pe de altă parte, aspectul unic sub care ele ne apar,

pentru noi în unicitatea noastră. Vom îndepărta primele elemente, care se explică prin societate, pentru că ne plasăm în afara lor. Dar atunci ce rămâne? Devreme ce obiectele și calitățile lor, persoanele și caracterele lor, considerate izolat, au o semnificație definită pentru ceilalți oameni, rămâne felul în care sunt grupate în mintea noastră și numai în ea, aspectul particular pe care îl ia fiecare imagine corespunzătoare în anturajul celorlalte imagini care, în fiecare clipă, ocupă câmpul conștiinței noastre. Cu alte cuvinte, amintirile noastre luate fiecare în parte aparțin tuturor oamenilor; dar memorarea amintirilor noastre, nu ne-ar aparține decât nouă, și noi singuri am fi capabili să o cunoaștem și să o evocăm. Dar toată chestiunea este să știm dacă ceea ce e adevărat în legătură cu fiecare din părți nu cumva este și pentru întreg, și dacă societatea care ne să ajută să înțelegem și să evocăm amintirea unui obiect nu intervine de asemenea și nu trebuie de asemenea să intervină pentru a ne permite să înțelegem și să evocăm această suită de obiecte care este un tablou complet sau un eveniment în totalitatea sa. Singurul mijloc de a tranșa chestiunea ar consta în realizarea unei experiențe așa cum suntem noi capabili să înțelegem și să evocăm imaginile obiectelor (sau ale calităților și detaliilor lor) izolate, dar să nu ne fie posibil să înțelegem și să evocăm suita de imagini corespunzătoare unui tablou sau unui eveniment complet. Or această experiență există, și se repetă continuu: visul nostru. Când visăm, înțelegem bine fiecare dintre detaliile viselor noastre: obiectele pe care le percepem în momentul acela sunt cele din starea de veghe, și știm bine ce sunt. Dacă memoria [376], chiar și atunci, are putere asupra lor, înseamnă că niciun contact dintre noi și societate nu este suprimat; articulăm cuvintele, le înțelegem sensul; aceasta e de ajuns pentru a recunoaște obiectele la care ne gândim și de care vorbim în vis. Dar noi nu mai suntem capabili să evocăm scene coerente, serii de evenimente, tablouri de ansamblu, care ar reproduce ce am văzut și trăit în starea de veghe. Cum visul diferă de veghe, în sensul că nu mai suntem în contact cu ceilalți semeni, ceea ce ne lipsește atunci pentru a ne aminti este sprijinul societății.

Nu există viață sau gândire socială care să fie concepută fără unul sau mai multe sisteme de convenții. Când trecem de la vis la veghe sau invers, ni se pare că intrăm într-o lume nouă. Nu că am percepe în ea obiecte de o altă natură diferită de natura pe care o au în cealaltă lume; dar aceste obiecte nu-și găsesc locul în aceleași cadre. Cadrele visului sunt determinate prin înseși imaginile care se construiesc. În afara lor, nu au nicio realitate. În ce parte a spațiului real și a timpului real ne găsim când visăm? Când totuși ni se pare că suntem într-un loc familiar, nu ne mirăm că ne găsim brusc transportați foarte departe. Cadrele visului nu au nimic comun cu cele din starea de veghe. În rest, ele nu au valoare decât pentru noi; ele nu ne limitează câtuși de puțin fantezia. Când imaginările noastre se schimbă, le modificăm și pe ele. Din contră, când ne trezim,

timpul, spațiul, ordinea evenimentelor psihice și sociale, așa cum este recunoscută și fixată de oamenii din grupul nostru, se impune asupra noastră. De aici un „sentiment de realitate” care se opune la ceea ce visăm încă, dar care este punctul de plecare al tuturor actelor noastre [377] de memorie. Nu ne putem aminti decât cu condiția de a regăsi, în cadrul memoriei colective, locul evenimentelor trecute care ne interesează. O amintire este cu atât mai bogată cu cât reapare la punctul de întâlnire al unui număr mai mare al acestor cadre care, într-adevăr, se încrucișează și se acoperă unul pe altul în parte. Uitarea se explică prin dispariția cadrelor sau a unei părți din ele, atenția noastră nefiind capabilă să se fixeze pe ele sau fixându-se aiurea (distragerea ei nu e adesea decât consecința unui alt efort de atenție, iar uitarea rezultă aproape mereu dintr-o distragere). Dar uitarea, sau deformarea unora dintre amintirile noastre, se explică și prin faptul că aceste cadre se schimbă de la o perioadă la alta. Societatea, conform cu circumstanțele și epocile, își reprezintă trecutul în maniere diverse; ea își modifică convențiile. Cum fiecare din membrii ei se adaptează acestora, își configurează amintirile în sensul în care evoluează memoria colectivă.

Trebuie deci să se renunțe la ideea că trecutul se conservă ca atare în memoriile individuale, ca și când ar exista tot atâtea experiențe distincte câți indivizi. Oamenii trăind în societate folosesc cuvinte al căror sens îl înțeleg; aceasta este condiția gândirii colective. Or fiecare cuvânt (înțeles) este acompaniat de amintiri, și nu există amintiri cărora să nu le putem face să le corespundă cuvinte. Noi ne exprimăm amintirile înainte de a le evoca; limbajul și tot sistemul convențiilor sociale cu care sunt solidare ne permit în fiecare clipă să ne reconstruim trecutul (...).

Sebastian Ștefănuță

Lecture at the launch of the
Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology,
2 March 2016*

Even though anthropology means multiple specializations these days – someone, Iustin Șovrea, in a book called *Ce (mai) este omul? Răspunsul antropologiei teologice moderne*, pointed the fact that the word “anthropology” is often used with an adjective which usually defines a direction, and this adjective is also to be noticed in the title of the book, “*theological anthropology*” – the trend towards “general anthropology” is neither original nor obsolete. Four years ago, two anthropology professors from Oxford Brooks University, Joy Hendry and Simon Underdown, were testing a general approach on the scientific area of anthropology, which is divided, as we know, into more departments and sub departments. I haven’t read the book [*Anthropology. A Beginner’s Guide*], but I had the opportunity to read a very accurate review written by Mr Marin Constantin, researcher at the “Francisc I. Rainer” Anthropology Institute of Romanian Academy. In the book’s opening there is a phrase, which is ingeniously quoted by the reviewer: “As long as the people have wondered where they come from, and speculated about the behaviour of neighbours brought up differently to themselves, they have been thinking anthropologically”. However, we believe, judging by all kinds of sources, that this period of time goes back as far as the dawn of human creation and it is very difficult, almost impossible to know

* Translation from Romanian by Ruxandra Gogu.

when and where they could have been. Which means that, *anthropologically*, the anthropologic preoccupations, man's questions of himself, constitute a human universal, which is equally spread like institutions such as family or interdictions such as incest.

Therefore, there is nothing unusual about the release of a magazine dedicated to anthropology, in whatever form this might be. Moreover, it answers a *local* necessity, which has been felt for some time in the city of Ploiesti, and Father Bogdan-Costin Georgescu, willingly or not, has been all this time its supporting voice; he never gave up the idea of an anthropology bulletin, no matter how impossible it might have seemed. It is this very necessity that I want to focus on in the following pages.

We are referring to both an institutional and an individual need. As far as the institutions are concerned, I have in mind at least three important cultural-scientific events which take place annually and are organized by emblematic cultural institutions of this town. First of all, the two autumn symposiums dedicated to none other than man himself. Their names are extremely suggestive: "Nature and Man", which takes place in October and it is organized by the Museum of Natural Sciences Prahova; it is a symposium organized in various county locations and it has exceeded twenty five editions. Then, in November, the national symposium, "Time and Man", organized by the Clock Museum, which also draws near twenty editions and it only takes place in Ploiești. Secondly, a spring event, which is coordinated by the Prahova County Cultural Centre, the modern theatre festival "Nichita la Echinocțiu"; it is organized by the Mythos Drama Centre, our host (to whom we would like to thank!), and it has reached its 10th edition. The participation of this theatre studio in the festival is based on performances inspired more often than not from mythology... which places us again right in the centre of anthropology, since the myth represents, as it is known, a traditional anthropological category. A sort of cultural anthropology as it is depicted by the actors in the plays! We must not forget the role the partner institutions play in organizing these events, from the county or outside it, such as the Prahova County Council, the Prahova County Museum of History and Archeology or the "Francisc I. Rainer" Anthropology Institute of Romanian Academy, from Bucharest. Other activities as well should be considered of bearing the mark of anthropology; for example, a series of activities which take place at the "Nicolae Iorga" County Library. We also want to mention here the multi-disciplinary opening of the monthly meetings of the Prahova Scientists Foundation. And we could go on and on with

providing examples.** Unfortunately, I have been noticing a poor institutional co-operation, which has made the anthropologic spirit, which has found a place in this town for some time, a spirit which could be the town's most important cultural symbol, delay the moment of self-conscience emergence.

As I was saying, the need of an anthropological annual publication is present not only at an institutional level, but also at the level of individual initiatives and preoccupations. I will randomly select a few. A few years ago, Mr Silviu Costache published a scientific essay called *Individul și mulțimile* [*Individual and crowds*]. Leafing through it, one cannot but notice that the bibliography is not the most important aspect in writing the essay, but a necessity of the author to place his life experiences before anything else, including the professional prestige which allowed him to continuously observe some rapports – of power if nothing else – in the relationship between what was generally called “individual” and “crowd”. We can't but recognize here the famous method of participative observation from the cultural and social anthropology. Another example is provided by Marian Nuțu Cîrpaci, one of the contributors to this volume. His researches are not pure linguistic and etymological studies regarding the romaní language. In the same time, his research is employed for the purpose of the identity reconstruction of the Roma population around their only stable identity element, their language. Therefore, we stand right in the middle of *applied anthropology*. Mr Bogdan-Lucian Stoicescu also has interests which can undoubtedly be labelled as “anthropological”. His passion for trades on the verge of extinction, such as tailor, shoemaker, hatter etc., practiced in corner workshops, can be successfully used, for example, in a fascinating doctorate thesis of *urban anthropology*. The examples are many in this area as well.

I hope I have made my point regarding the necessity of the annual publication. Through it, the anthropologic spirit which has been soaring over the town for a long time can finally reach the self-conscience. There are to be mentioned in this context Mr Gheorghică Geană, who, present or not, is always a president of honour of these meetings. This release would have been delayed indefinitely without the existence of his person and personality. And maybe it wasn't by chance that the emergence of the anthropological self-conscience and the annual publication are

** I am mentioning here, as well, the *Axioma* magazine, which, monthly, for ten years (2000-2010), was very important as far as local journalism is concerned for the cultural life in the Prahova county. What the magazine specifies in its heading (“literature, sciences, religion, arts”) is revealing for its anthropological orientation. Unfortunately for us, the ones left behind, the founder and sponsor of the magazine, Marian Ruscu, in the days of editing the present material (beginning of October 2016), before his time maybe, passed away. God rest his soul!

connected to a “centre”, the Prahova County Cultural Centre... Until now the yearbook is only represented by one issue, a “sample”, the way we called it so many times, and it is relevant for the types of anthropologic discourse which we want the annual publication to feature. Sadly, there is one missing contribution from the area of physical anthropology. We hope that in the next issues we will also have such contributions. And any one person, from the county or outside it, who is contributing to this annual publication, becomes automatically a member of the “Prahova county society for general anthropology”. The “membership” doesn’t bind anyone legally, politically or ideologically. It is a meeting if not for people, then for preoccupations. The yearbook is open to any type of anthropological discourse, but it should be constructed with an academic rigour, not rigidity. We are, thus, making a warm invitation to whoever wants to become a contributor of this publication!

Sebastian Ștefănuță

Plea for a good delimitation of the socio-cultural sciences*

The idea and the urge of this article,¹ to an appropriate separation of the objects and methods of the socio-cultural sciences – folklore, ethnography, ethnology, cultural and social anthropology, sociology etc.² – starts from the observation that sometimes in the current Romanian university and academic environment the boundaries between these disciplines are unacceptably easy violated, reaching to a sort of disciplinary *melting pot*, in which, to be using a poetic formula, “one is in all, in the same way in which one is in everything”.³ We admit though one exception: sociology which seems to have taken and maintained its own identity. Our

* Translated from Romanian by Alina Matei.

¹ The reference is made to an article on the basis of which I held the communication with the same name to the scientific communication session “Spiru Haret – exemplary personality of the Romanian education, science and culture”, organized by the Faculty of Sociology-Psychology of the Spiru Haret University, Bucharest, on the 10th of December 2010. This text was brought, of course, up-to-date.

² The theme of a proper disciplinary separation has closely preoccupied me and I approached it in other texts as well, such as “Scurte considerații legate de universul etnologiei” [“Some reflections on the universe of Ethnology”] (in *Caietele ASER / RAES Publications* [the Romanian Association of Ethnological Sciences] No. 5 / 2009, Bucharest, Tracus Arte Publishing House, 2010, pp. 23-31), or “Some reflections on the universe of Ethnology and its related sciences” (in the *Annals of the University of Bucharest - Philosophy Series*, number 1 / 2014, pp. 77-86). Some excerpts from the present text may be found also in the referred texts.

³ A line from a poem written by renowned Romanian poet Mihai Eminescu, *Scrisoarea I* [*The First Letter*]. In the Romanian language, the terms “one” and “all” have different forms for masculine or feminine. In the above line, the first part is at masculine in Romanian, the second part at feminine.

endeavour is based therefore on observation, which is rather a common sense observation, undoubtedly penetrated by a high share of subjectivity. It means that, epistemologically, we remain in the area of the *hypothetical* statements.

The post-modern scientific paradigm rendered conspicuous multi and interdisciplinarity. This does not mean, however, the fading of the disciplinary identities up to the point where to any content can be attached any label. On the contrary, the existence of clearly configured disciplines is a requirement for the appearance of interdisciplinarity (Geană, 2005: 12). This query – upon the disciplinary identities –, is neither new nor specific to the Romanians. Confronted with it, Paul H. Stahl (1989: 148) shifted his interest to *problems*, and not to the *name* of the disciplines these problems are approached with. Yet we are of the opinion that such scientific attitude, intensely synthetically marked, is recommendable to the specialists having long experience, to whom if not the definition⁴ of each before-mentioned science, at least its horizon is familiar. As regards the nascent specialists – making reference here to the students, for whom our plea is meant –, the curriculum drawn up according to this principle may lead them into a state of complete confusion (therefore misunderstanding) when having to answer to the question “what they actually do?” This happening all the more so when new labels are being placed for contents labelled differently until recently.

In support of our statement we will point out the following situations: at a M.Sc. in social anthropology, some students keep wondering which actually is the difference between social anthropology and sociology. Under the title of “Cultural Anthropology”, another M.Sc. offers courses which would better suit the name “Folklore and Ethnography”. Or: an Ethnology of the Communities course puts forward from the first minutes of its development the ethnological idea and then a whole semester, supports this single idea by using ethnographic illustrations. Who knows...? Ethnology has been reduced to that at once! And examples may continue.

As though aware of this objection, P. Stahl doesn't let it unresolved. We can approach the *issue*, but within the framework of a training in which “regardless of the domain in which we would like us to be specialized, we must reach at the same time the wider profile as possible.” And “if we get a specialised training, we must not forget the neighbouring disciplines” (*ibidem*). Certainly, the full training by respecting the identities of the disciplines would have been in the consent of the great reformer – for more than a hundred years guiding mark for the subsequent

⁴ We agree with Paul H. Stahl (1989: 146) that “there has not yet been invented” a “true, single definition of a social science, generally accepted.”

reformers – of the Romanian formal education, Spiru Haret. His scientific education itself,⁵ having a license in mathematics and one in physics, a doctorate in astronomy, with his major work, *Mécanique Sociale*, in which he involves mathematics in the analysis of the social phenomenon, justifies us to believe that he would have fought for *properly* labelled contents in the curriculum, regardless of the targeted field. Moreover, in his entire activity, he actually did this, militating incessantly for a proper relation between the form and the content. The reference to this landmark of the Romanian education system still represents an anchorage point of our plea.

The appeal made to tradition can be made however by the whole existing conditions signalled at the beginning of the work. It seems to be supported by the definitional background (ontological and methodological) of our disciplines. A detailed (but partial, for us today) overview of the definitions of folklore, ethnography, ethnology and anthropology is carried out in the opening lesson of the course “Introduction in Ethnography and Folklore”, held by Romulus Vuia at the University of Cluj, on 9th November 1926. We must note, first of all, the excellent methodical intuition of the professor Vuia: considering the circumstances in which there was no consensus on the identity of the referred disciplines, it is the teacher's duty – an almost deontological requirement – to present to the students this situation even from the opening lesson. From then until today things have changed, and even if we don't have precise definitions, each discipline has still set up its own horizon of facts, knowledge and methods.

Returning to the definitional background of disciplines in question, we randomly select from the lecture of R. Vuia a few relevant moments to the secular efforts of identitary emergence. Thus, by the end of the first half of the XIXth century, ethnology almost becomes synonymous with anthropology, in its turn synonymous with what today we understand by *physical anthropology* (Vuia, 1975: 5). In 1885, according to Paul Topinard, *the general ethnography*, concerned about the elements common to all the peoples, come to replace what had been placed until then under the label of ethnology. For “ethnology” was to be deserted for a while in France, but also in other places, a phenomenon to be manifested in the early decades of the XXth century also in the Romanian scientific literature. In England, in the middle of the XIXth century, through the endeavours of William Thoms appeared the folklore, concerned about gathering “manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs” (Thoms, 1965: 5), which were thought about that will soon disappear from the popular use under the offensive of modernity. In

⁵ Education that requires the use of clear and well delimited concepts and definitions.

Germany however, folklore and ethnography have the same object (customs, beliefs, popular literature, settlements, houses, clothes, technique, occupations, popular art etc.), with the difference that the folklore (*Volkskunde*) is dealing with the testimonies of the popular civilizations from the European countries, while ethnography (*Völkerkunde*) relates to the primitive populations (Vuia, 1975: 19).⁶ The same lack of consensus is manifested also in our country; for example, in 1910, Ovid Densusianu, in disagreement with the German school, excludes the clothes, popular art etc. from the folklore, ascribing them to ethnography, which he considers to be an auxiliary science of the folklore (*ibidem*, 22-23). From George Vâlsan's perspective (1927), ethnography is primarily the descriptive science of a people, under many aspects – physical appearance, language, material and spiritual culture etc. – while folklore is a *branch of ethnography*, concerned about the aspects from the field of the spiritual culture, such as popular poetry, tales, riddles, beliefs etc. (Vâlsan, apud Vuia, 1975: 25).

We consider however that from the historical solution⁷ are falling in the end the disciplinary horizons. So, the demarcations drawn by Claude Lévi-Strauss in “The Place of Anthropology in the Social Sciences and the Problems Raised in Teaching It”, article from 1954, subsequently caught up in the *Structural Anthropology* (1958), represent a moment of maturity in the ontological, gnoseological and methodological evolution of our disciplines, bringing under the their conceptual wing those notional cores which are glimpsed whenever we refer to one or another of the mentioned disciplines. The separation is not rigid, C. Lévi-Strauss considering that ethnography, ethnology and anthropology represent *three stages or moments of the same study* (Lévi-Strauss, 1963: 356), which brings us closer to the recommendation of the plenary training of P. Stahl. Therefore,

“[I]n all countries, it seems, *ethnography* is interpreted in the same way: It corresponds to the first stages in research – *observation and description, fieldwork* (...). The typical ethnographical study consists with a monograph dealing with a social group small enough for the author to be able to collect most of his material by personal observation. Ethnography also includes the methods and techniques connected with field work, with the classification, description, and analysis of particular cultural phenomena – weather weapons, beliefs, tools or institutions” (*ibidem*, 354-355) (*our emphasis, S. Ş*).

⁶ Effectively, *Volkskunde* as an exclusive study of the German culture (Conte, 1999: 270), and *Völkerkunde* as study of the peoples from the remote colonized areas.

⁷ “Solution” with the meaning from chemistry.

We will make the remark that the Rural Sociology School of Bucharest had already imposed also the idea of monograph carried out in a team which will have allowed subsequently the ethnographic study of some whole *regions*⁸. After characterizing ethnography and specifying that the study of material objects may be continued in the museum, C. Lévi-Strauss moves forward to ethnology:

“In relation to the ethnography, ethnology represents *a first step toward synthesis*. Without excluding direct observation, it leads toward conclusions sufficiently comprehensive to preclude, or almost to preclude, their being based solely on first hand-information. The synthesis may be of three kinds: geographical, if information about neighboring groups is to be collated; historical, if the purpose is to reconstruct the past of one or several peoples; systematic, if one type of technique, custom or institution is selected for special attention” (*ibidem*, 355) (*our emphasis, S. Ş.*).

And finally, we get to the socio-cultural anthropology:

“On the other hand, wherever we meet with the terms *social anthropology* or *cultural anthropology* they are linked to *a second and final stage of the synthesis*, based upon ethnographical and ethnological conclusions. In the Anglo-Saxon countries, anthropology aims at a global knowledge of man – embracing the subject in its full historical and geographical extension, seeking *knowledge applicable to the whole of human evolution* from, let us say, *Hominidae* to the races of today, and leading to conclusions which may be either positive or negative but which are valid for all human societies, from the large modern city to the smallest Melanesian tribe” (*ibidem*, 1963: 355-356) (*our emphasis, S. Ş.*).⁹

As regards the folklore, to which C. Lévi-Strauss does not give it a circumscription in the already mentioned article, regarding to the constant concerns of the folklorists from our country

⁸ We recommend the excellent monograph of *Țara Bârsei [The Land of Bârsa]*, under the coordination of Nicolae Dunăre. Unfortunately, in the '70s of the last century, there have been published only two volumes of the three planned.

⁹ The accurate report between the three stages is still not easy to understand. For example, by reading a text with some thematic points common to the present text, *Anthropology's Long Journey to Professionalization. Some problems with Cultural Anthropology in Romania*, signed by Gheorghită Geană, we understand that it is one thing to talk about ethnography as “empirical level of anthropology” (Geană, 2002: 100), and a different thing as self-standing scientific discipline. A detailed analysis of the ratio between the three stages would be liable to over-require the concentration of the reader to the logic of the text, already over demanded until now. Therefore, it is better to be carried out in a separate study.

[Romania] we ascertain the commitment to its “strict meaning” of English origin, to which shall be added explicitly the music and choreography. Until conducting a careful research of the international context as well, we catch up reservedly the statement made by Nicole Belmont (199: 253), that “the term disappeared from the scientific language”.¹⁰

With our pleading, asserted also in other circumstances, we engaged sometimes into a controversial dispute. Someone¹¹ tells us that such theoretical disputes are no longer of relevance to the symposia outside the country, risking having a contribution devoid of interest. We agree, making the remark that the American cultural anthropology places ethnography in high esteem, becoming a kind of post-modern fashion. We agree, considering the work for the translation of a collective volume coordinated by Laura Rival, published by Berg, Oxford, *The social life of trees. Anthropological perspectives on tree symbolism*, having authors from all over the world; although the academic language would be demanding also for the long-trained specialists in human sciences (including also psychology) and even nature sciences (botany), we're not getting the impression even for a moment that the distinction between the disciplines we are dealing with are blurry. Under these circumstances, an article-plea like this one doesn't make sense. But in our case, it does serve a purpose and wherever we encounter a similar situation.

Someone else¹² recommended a *politically correct* type of attitude: to let things as they are, not to engage in unnecessary disputes, to discover and to maintain things that are really new and interesting. But when I asked to be borrowed an *Anthropology of globalisation*, recently published by a Romanian author, I was drawn the attention to the fact that the bibliography does not contain references to any work of the specialized anthropological literature. What does it matter! In a world *politically correct*, references can be given to any source. Finally, a third person, considering that we were unable to understand very well what this is all about, tried to make it clear through a short lecture: social anthropology, specific to France, must be separated

¹⁰ Couldn't Nicole Belmont have made a hasty generalization taking as reference point the situation in France, where the term “folklore” has never imposed itself? C. Lévi-Strauss would probably consider the folklore as one of the ethnography's branches, which “breaks” from it the popular speech and choreography. We recognize though that the status of folklore is still problematic. We are confirmed this also through the question asked at the communication session mentioned in note 1, by the associate professor, PhD. Aurel David: Is there any term (to be understood a Romanian one) which could replace “folklore”?

¹¹ The names (teachers, institutions, persons, etc.) are not important. We are interested in the characterization of a *state of affairs*.

¹² Moreover, a renowned professor who accurately manages to operate with the disciplinary boundaries, whenever needed.

from the Anglo-Saxon area, forgetting that the first course of social anthropology has been kept in 1908 by James Frazer in Liverpool and one of the works of Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and function in primitive society*, has been translated also in Romanian.

Once we tried to identify (part of) the reasons for this situation. We were told that it is about the *nomenclature*. What we understand is that a course, or an ethnography master program, labelled “Ethnology”, has more chances to be accepted by the university's decision-makers, and probably more attractive to the students. “Ethnography” should therefore be – despite its American prestige – an outdated term, which under the circumstances of a *subsistence education*,¹³ more causes trouble.¹⁴ As a matter of fact, there is being put a new label on contents unchanged. Reaching this point, we meet again with Spiru Haret and his *General report on secondary education submitted to the Minister of Public Instruction and Religious Affairs* (1884), in which there is made prominent the existence of new institutional structures placed on pre-existing contents, the same as always. For instance, a series of inoperative lower secondary schools would have been converted into science schools, with the only difference that the study of the Greek and Latin languages is replaced with the study of the German language (Schifirnet, 2010: 23). We ask the reader to draw the conclusions himself!

And finally, sociology of which I said at the beginning of this article that it has its own identity. We believe that this “luxury” can be “allowed” from at least two reasons: a noble tradition anchored in a Rural School of Sociology appreciated across the globe, and an immediate public utility (demand); for instance, the surveys will have become part of a common daily life. The fact that sociology has an unaltered disciplinary identity can only be beneficial for the other socio-cultural sciences analysed here. Otherwise, the issues referred to would have been twice amplified by the feverish self-seeking of sociology. We concur with those views (Chelcea, 2002: 22; Nadel, 1963: 90) according to which sociology cannot be but close to any of the *socio-*

¹³ We use the terms *subsistence education* by analogy with *subsistence agriculture*. In short, an education in which the professor, in a system marked by uncertainty, gets to be interested in his own survival and not by the quality of the teaching.

¹⁴ As it happens sometimes in the human sciences and humanities, the scientific reality seems to run accordingly to its own ontology, indifferent to the “nomenclature”. Ioana-Ruxandra Fruntelată (2015: 33) rightly noted that “the *certainty* of ethnology [in Romania] *remains the field*”, field which, as “the best [Romanian] authors” argue “through *their works*”, actually implies “the need to begin always from the *ethnographic*-type delimitation, observation and description” (*our emphasis, S. Ș*).

cultural sciences. Otherwise, there would be viewed “a two-dimensional whole under one aspect only” (Nadel, 1963: 90).

Finally, let us go back to teaching which holds the key of our plea and problems. A thorough initiation of students in the specificity of the each mentioned discipline will have the effect of avoiding many of the future confusions. But we believe that this principle is valid for education in general. We meet here for the third time Spiru Haret, mentioning another work of his, *Chestiunea țărănească* [*The peasant question*], in which the main course of action of the education was “the enlightenment of the peasants” and “bringing them out of the other classes' slavery” (Haret, apud Schifirneț, 2010: 42). This education meant firstly the spread of literacy, enlightenment and initiation into modern techniques of farming (the most important being his joint work) of what S. Haret called “the sole of the country” (meaning the peasantry – considered to be the foundation of the country). Today, the social class of the “peasant” which S. Haret worked with is sociologically impossible to be found. We find though another “sole of the country”, consisting in social categories of various orientations, with the risk of entering in another “darkness”, described (and deplored), among others, by Alexis-Charles-Henry Clérel de Tocqueville and Constantin Noica. Assuming a type of expression marked by *géométrie* but lacking *finesse*,¹⁵ we could call it the *darkness of vulgarity, bad taste and below mediocrity*. Another important role of education is to bring light into this darkness. But bringing light means, considering a good sight, clarity of those seen. Here we go back to those who would have understood this among the first: Plato and Aristotle.

In the end, it is to be reported that the situations described in this text are not specific only to Romania. Beyond the borders of Romania, taking into account the center, eastern and southern Europe,¹⁶ we will notice the appearance of the same problems. We wonder if it is not possible that they are generated on the background of the existence of certain traditions in the socio-cultural sciences yet inadequately acknowledged, for the time being in most cases just (auto)criticized (as being influenced by an obsolete ideology along with the fall of communism¹⁷). When confronted with other traditions, considered reference points (in areas and

¹⁵ An allusion to Pascal's “l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse”.

¹⁶ “Center”, “East” and “South” within the geographical meaning (Romania, in this respect, has never been placed in the south-eastern Europe, as maintained by some). For this area, we recommend volumes such as Peter Skalník (ed.), *The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague: Set Out, 2002, or *Ethnologia Balkanika* 17, 2014.

¹⁷ Although this tradition has started long before the establishment of communism.

countries such as Great Britain, France, Germany and the United States of America¹⁸), unable to assume with dignity a personality of its own, having a poor communication, and in conjunction with other factors (of which the economic factor is of prime importance), the generated phenomena can only be those reported here.

BIBLIOGRAPHY

- Belmont, N. "Folklore", in Pierre Bonte and Michel Izard, 1999, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iasi: Polirom, pp. 252-253.
- Chelcea, Ion, 2002, *Privire către noi înșine, ca popor*, Pitești: Editura Universității din Pitești.
- Conte, Edouard, 1999, „Germană (Țări de limbă). Antropologia de limba germană”, in Pierre Bonte and Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, Iași: Polirom, pp. 270-271.
- Geană, Gheorghiță, 2002, “Anthropology’s Long Journey to Professionalization. Some Problems with Cultural Anthropology in Romania”, in Peter Skalník (ed.), *The Struggles for Sociocultural Anthropology in Central and Eastern Europe*, Prague: Set Out, pp. 99-113.
- Geană, Gheorghiță, 2005, *Antropologia culturală. Un profil epistemologic*, Bucharest: Criterion Publishing.
- Frunțelată, Ioana-Ruxandra, 2015, “Profesiune and Ficțiune”, in *Steaua* (monthly edited by Writers' Union of Romania), year LXVI, no. 7-8 (801-802), July - August, pp. 32-33.
- Lévi-Strauss, Claude, 1963, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, Inc. Publishers, translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf.
- Nadel, S. F., 1963, *The Foundations of Social Anthropology*, London: Cohen & West Ltd.
- Schifirneț, Constantin, 2010, „Spiru Haret, reformatorul societății românești”, in *Operele lui Spiru C. Haret*, vol. I: *Oficiale*, Bucharest: Comunicare.ro, edition surveyed, introductory study and notes by Constantin Schifirneț, foreword by Remus Pricopie, pp. 13-42.
- Stahl, Paul H, 1989, “La 'vraie' définition des sciences sociales” in Paul H. Stahl (sous la rédaction de...), *Recueil*, V, in the collection “Etudes et documents balkaniques et méditerranéens”, 14, Paris, pp. 146-149.

¹⁸ In connection with these traditions, we recommend *One disciplines, Four ways: British, German, French and American Anthropology*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2005, collective volume written by names with long careers in the world of socio-cultural anthropology, Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin and Sydel Silverman.

Thoms, William, 1965, "Folklore", in Alan Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, University of California at Berkely, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., pp.4- 6.

Vuia, Romulus, 1975, *Studii de etnografie și folclor*, Vol. I, Bucharest: Minerva.

Marian Nuțu Cîrpaci

Roma people, a people of the language: aspects to be taken into account in the attempts to establish a literary language*

Roma in Romania are extremely heterogeneous. They can be divided into dozens of categories and sub-categories, according to different criteria. The linguistic one is the most correct, as it represents the major element around which we can speak of a reformation of an identity and, moreover, how Roma distinguish themselves among each other. From the point of view of each group, *authentic* Roma include only those who speak the Romani language properly, an idiom of speech¹ indicating only one single group. The canon by which the correctness of the other voice is judged is the likeness to its own tongue. For example, *other* Roma are not true Roma, because they utter *khăr* the word *kher* –“home”. So what we are talking about is the *shibboleth* principle,² although we all agree that Roma are Roma if one uses the phrase *Me som/sim/hom rom* – “I am Roma”. As Jewish people are called “people of the Torah”, because it is through the Bible that they have preserved their identity, so we rightly believe that *the Roma people is the people of Romani language*. Through the Romani, Roma have kept their identity, using language as a genuine refuge. They succeeded in Spain, for example, to avoid a

* Thanks to Ruxandra Gogu and Erin McElroy (doctoral candidate, University of California, Santa Cruz), for their help to this translation.

¹ About the relation between dialect / speech / sub-dialect for Romani, see below in text.

² <http://www.thefreedictionary.com/Shibboleth>: a word or pronunciation that distinguishes members of a group to one another.

ban imposed in 1633 on the Romani language, and again in 1783. Empress Maria Theresa of the Habsburg Empire proposed to call the Roma *uj-maghiar* (Hungarian), forcibly taking their children of four years of age, dividing them among the neighboring cities, at least every two years, keeping them away from their parents. The Roma were not allowed to marry each other as a consequence of the decrees of Maria Theresa and her son Joseph II, but were encouraged to intermarry.³ Roma went to school, but they didn't forget their language, though if they were heard speaking it, they were punished with twenty-four lashes. Here's a description of the situation at that time in a travel diary of a French traveler, translated into German by the writer Claudia Mayerhofer, in *Dorfzigeuner: Kultur und Geschichte der Burgenland-Roma von der Ersten Republik bis zur Gegenwart*:⁴

"One fine day, but calamitous for those people who cannot evoke it without relapsing in terror, soldiers appeared with carts and took all Gypsy children and the newlyweds still in wedding clothes. The despair of these poor people was indescribable. Parents threw themselves down to the ground in front of the soldiers and clung from the carriages which had taken the children. Kept away by blows of clubs and rifles, made incapable of following their carts that contained that which was most precious to them – their flesh – many of them committed suicide. Nothing could convince Zigains (Gypsies) of moral grandeur of this measure or usefulness of their sacrifices" (translated by Claudia Mayerhofer, 1987: 26).

Roma populations in Romania

We will try to create, for a cursory orientation, a summary of the Roma population in Romania, which lacks systematization, but following all the time the manner *by which the Roma themselves differentiate each other*. The most visible Roma are the traditionally dressed women, though clothing is not the most decisive criterion for recognition, but language. These are the *Gabori*, *Pletoși*, *Corbeni*, *Boldeni* and all those who still call themselves Roma *romane* (authentic). There is a genuine competition between all Roma tribes in terms of genetic purity, demonstrated with the primacy of their dialect. In general, all groups consider themselves true Roma, while the others were not real Roma, but either foreign or *kashtale*. The *kashtale* are actually *Rudari*, those who work with wood. *Kasht* in Romani and Hindi means "wood". The *Rudari* forgot their language hundreds of years ago; although they have Roma features, they say

³ King Iosif II, *De Domiciliatione et Regulatione Zingarorum*, Viena, 1783.

⁴ http://romanikultura.ro/docs/Istorie/3.1_Imperiul_Austro_Ungar_RO.pdf

that they are descendants of the Dacians. They use the argument *I'm not Roma, because I do not know the Romani language*. My own investigations prove that the *Rudari* did not know that Gypsies (the *Athinganoi*) were a people who did not have their own language, for the *Athinganoi* were citizens of the Byzantine Empire. The *Athinganoi* were a Gnostic Christian sect, whom Roma were confounded with because of the gypsy (slavery) state in which they have fallen. Apparently, the *Athinganoi* were slaves before the Roma became enslaved.⁵

The *Gabori* have generally been light skinned. If one is born with black skin he is automatically called *Kalo* – "black". Why are almost all *Gabori* white? Simply because they married Hungarians following the decree of the empress Maria Theresa. A year ago, I met in the Bucharest North Railway Station three white *Gabori*. I asked them why they were white. They said they were black. I was very annoyed because they were really white. Offended, they insisted that they were black, not white. It was not clear to me if they were referring to the autonym *kalo*, i. e. translation of the synonymous autonym *rom* (*rama* – "black" in Sanskrit), or they actually perceived themselves as being black. We learn from Nicolae Gheorghe (2012: 332) that the *Gabori* are called "*Gabori*" because the prince of Transylvania, Gabor Bethlen, allowed their ancestors to wear big hats. Although the *Gabori* speak like the Roma in Banat, mixing English with Hungarian words, they differ from other Roma, being very conservative, practicing the strictest endogamy. The *Gabori* manufacture pipes, or sell clothes, perfumes, carpets, etc. They say they are true Roma only by wearing hats and mustaches. The Rom⁶ *pakivalo*⁷ for some *Gabori* is very important, called at weddings, baptisms and funerals. His mere presence at these events is paid for with fabulous sums, tens of thousands of euros. The presence of the Rom *pakivalo* at such events gives prestige to the family. I was told this by a family of *Gabori* originating from Satu-Mare. The *pakivale* Roma from Caransebeș do not practice this habit, which exaggerates the role of the *pakivalo* Rom. It is probable that the *Gabori* population doesn't have many *pakivalo* Roma amongst them, the only way their status can be confirmed being by way of paying exorbitant amounts of money to *pakivale* Roma participate in such major events.

⁵ About the circumstances in which Roma came to be confused with *Athinganoi*, see our article „Între un exonim și un antonim, sau o suprapunere medievală”, in *Anuarului Societății Prahovene de Antropologie Generală* no 1, vol 1 / 2015, Ploiești, Editura Mythos, pp. 25-42.

⁶ Any time when “Roma” is used as a noun, this is at plural; at singular, the noun “Roma” will be used as “Rom”.

⁷ About the *pakivalo* Roma, see our text „Pakivalo – o problemă nouă”, in press at *Gazeta cărților*, nr. 5-8 / 2016, Ploiești, Romania.

The *Pletoși* wore their hair long, and the *Cocalari* manufactured bone objects (*kokalo* – “bone”), though their children do not know why they call themselves in this way. The *Corbeni* took their own name because their ancestors lived in the village of Corbeni. They were coppersmiths. In our opinion, the *Tismănari* Roma are descendants of slaves from the Tismana Monastery. There are two types of *Tismănari* Roma, those who know Romaní, who actually dance with bears (*Ursari*), and there are the *Tismănari* Roma who do not know Romaní. The *Lăieși* are also divided into speakers and non-speakers. They as the *Cocalari* are *Ursari* too. *Laie* in old Romanian means “black”. The *Lăieși* were the musicians of the past. *Cocalari* differ from *Ursari* because they pronounce differently some Roma words. A *Cocalar* will say *hima kher* – “I have a home”, and an *Ursar* will say *sima kher*. The *Cocalari* are the so-called Carpathian Roma. The *Boldeni* also are those who dance with bears, and they began selling flowers after they gave up wandering with the bear. The *Ursari* would go in the mountains and fill a barrel with honey and brandy, luring bear cubs. Dizzy bears could be caught easily. After a while, the bear was semi-domesticated and taught to dance on rhythmic music and instructed to give spectacular performances at fairs. The bear was well cared for and was considered a family member.

Another division between types of Roma revolved around the difference between metal and non-metal workers, one of the traditional ways of distinction and self-perception. Generally, metal workers have a language unit divided into three slightly different sub-dialects. Between Roma metallurgists and *Ursari*, who don’t work as blacksmiths, the connection is made by Roma tinsmiths (*Spoitori*), who speak a Kalderash type of Romaní mixed with *Ursar*. Regarding the workers with metal, the so-called family of *Căldărari* (Kalderash – “coppersmiths”) includes the following groups who speak a very similar language: 1) The *Kakaviari*, who are coppersmiths and blacksmiths, the *Gabori*, the *Corbeni*, the *Rupunari* – “silversmiths”. The *Zavragii* are all goldsmiths. The *Ciubotari* are a widespread people, occurring in large numbers in Moldova. They are also coppersmiths and blacksmiths, although their name actually suggests that they are cobblers. All these types call themselves *rom romane* in their Romaní language – “authentic Roma”, but the *pakivale* Roma, “the honorable”, are the highest caste. The *Ciubotari*, the *Argintari* (silversmiths), the *Corbeni*, and the *Zavragii*, don’t have the *pakivalo* caste (they have never heard this gypsy word, i.e. *pakivalo*), but they all consider themselves *rom romane*, “authentic”, despising the others. 2) The *Ursari* and the *Spoitori* (*Horahai* – converted to the Muslim religion). The *Ursari* are not metal workers, but there are groups of *Ursari* who practiced this craft. Although the *Spoitori* are all metallurgists, the language of some groups of *Spoitori* resembles that of the *Ursari* in many respects, although their *Arli*-type dialect evidences Serbian

influence. We assume that the *Spoitori* are *Arli* Roma mixed with *Ursari* and *Căldărari*. The name of *Horahai* or *Khorahane* comes from the name of Koran, because their ancestors were Muslim. Their language has Turkish influences.

We have seen that the Roma themselves distinguish from one another by the way they dress, trade, and, most importantly, by the special peculiarities of the Roma dialect or sub-dialect spoken. Every Roma tongue has several *sub-dialects*. Though the Romaní language at first glance seems to have dialects, they are actually sub-dialects grouped under generalized features of a common idiom, which became a dialect through assimilation of words from European languages of the countries in which Roma live. Romaní language has the same conjugations, declinations, inflections and the same topic to all Roma groups around the world, but due to the assimilation of contact elements, it apparently became dialectal. Indeed, at the first contact between a tinker Rom and a tinsmith Rom for instance, both have difficulties in understanding each other, because certain words used by the tinsmith (*spoitor*) comes from Turkish, some words of Kalderash (coppersmiths) come from Romanian. If the two Roms were capable to discuss using only Roma words now forgotten, they would understand each other perfectly. Some Roma groups use genuine words; others use borrowed words, this being another way of making a distinction between Roma. The barrier in word pronunciation raises Roma awareness that the other is not Roma. The reality is we are talking only about a mode of pronunciation, not about a different grammar. But many Roma do not have the minimum level of literacy, and, most importantly, Roma communicate in Romaní only within the group that uses the same mode of speech. The most critical thing is that Roma groups exist in isolation, which does not allow us to know the exact number of Roma sub-dialects. But there are many Roma people who know many dialects, and for this reason they are highly esteemed in their community. We ourselves saw illiterate Roma who spoke easily three Romaní dialects. Because the Roma language has largely been written only in the last twenty years, it is very hard for some Roma to understand why there are so many apparent dialects. The reason is that Roma left India with dialects now spoken in Europe, mixing them with borrowed words.⁸

⁸ For a more systematic classification of Roma groups taking into account the linguistic criterion, you may consult Gheorghe Sarău's *Rromii, India și limba rromani*.

Ethnocentric aspects of Roma's linguistic legitimization process

As mentioned, each Roma group considers that they are the only true Roma, because only they speak their native Romaní language, although all Roma are aware that their language is incomplete due to borrowed words. Some Roma really do not know the authentic Roma words for *stânga*, *albastru*, *iertare*, *iubire*, *ură*, *onoare* (*left*, *blue*, *forgiveness*, *love*, *hate*, *honor*), as they have been replaced by *iertimos*, *iubimos*, *urîmos*, etc. (*forgiveness*, *love*, *hate*, etc.). When they hear older Roma words (who are almost all Hindi words) spoken by other Roma people, they have to ask them about their meaning in Romanian. Currently there is no Rom in the whole world who knows the entire lexicon of the language, although grammar is preserved, with insignificant exceptions, in totality. The proportion of proficiency is approximately 95 percent for Roma elders and 60 to 80 percent for Romanian Roma forty to forty five years-old. Children of the latter no longer can count in Romaní, while speaking at intermediate level. There are two tendencies used to improve these shortcomings. Some are aware that their language is influenced by borrowed words and try to learn another Roma dialect. *Corbeni* Roma from Videle believe that their language is the easiest as it can be understood by Romanians. The *Corbeni* met *Arli* Roma from Serbia and learned their dialect, now speaking the *Corbeni* dialect with *Arli* influences mixed with Serbian. *Ursari* Roma feel that their language is more accurate and easier for Romanians to understand. The *Ursari* generally do not try to learn other dialects. The second trend is to introduce Hindi words. For example, *Lovari* Roma in Hungary have begun to introduce Hindi words in their language, with even the New Testament translated into Romaní with Hindi influences.

Examples: The *Corbeni* Roma say: *amari shib si cel mai ușoro* - “our language is the easiest”. The *Ursari* declare the same: *amari chib si cea mai ușoara*. A *Gabor* declared to me: *găliom ande Rusia, hai na arakhliom te vorbin chaches sar ame le gaboruriya* – “I went to Russia and I did not find anyone to speak Roma as us, the *Gabori*, do.” Notice borrowed words from Romanian.

The reality is that the only correct Roma dialects are those that use old Prakrit suffix – *eder* for comparative degree. Currently, some groups of Roma in Serbia, Russia and the Czech Republic use this ancient Hindi suffix. Example of correct Romaní language: *Amari shib e lokhider si* – “our language is the easiest.” Combined with Sanskrit, it appears in Hindi:

Hamari jib sabse laghutara he – “our language is the easiest”.⁹

Of course, to establish the correctness of a Roma dialect comparative studies are needed between the old Sanskrit and Romaní, which are very difficult to study for modern Romaní speakers. To demonstrate which is the correct Roma dialect, there should be a detailed comparative study among all Hindu and Romaní languages and dialects establishing authentic Roma according to the likeness to Hindi. But there is still no such study.

A correct translation of the name of the Roma language

Regarding skin color, Roma were historically considered a dark-skinned population. Therefore, *Welsh* Roma and *Sinte* Roma also had and still have the autonym *Kale* – “black”. Another group of Roma who have this autonym, *Kale*, is Finnish Roma. And finally, the third group is the Spanish Roma. *Kale* / Spanish Roma even call their language *i chib i kali* – “the black language”. They use the phrase *romani chib*, “Romani tongue”, in parallel with the expression, *i chip i kali*, “black language”, or *el kalo* – “the black dialect”. In Romaní, the noun *jib* / *cip* / *chib* / *shib* is feminine. Also, *Welsh* Gypsies say *romani jib* – “Romaní language.” From our point of view, the expressions *chib romani* and *i chib i kali* mean “black language”, because we notice that the *Sinte*, *Kale*, and all the rest who use the autonym *Kale* speak the Romaní language, but also use the adjective *kalo* – “black”, or *kali* – “black” (feminine), as a synonym for the Romaní language. In fact, using the Sanskrit synonym *kalo* and *rama* as autonyms and names of the Roma language, entitles us to believe that the origin of the name *Romaní* is “black language.” We can assume that the medieval Roma understood well the meaning of the Sanskrit adjective *rama*, – “black.” Another Hindu word for “black” is *kala* in Hindi, and *kalo* in Bengali. The feminine *kali*, “black,” is widely used throughout India, as well as in the Roma language. It is very curious how Roma linguists, such as Ian Hancock, Yaron Matras, Marcel Courthiade, could not decipher why the Roma *Kale*, “the blacks”, are collectively using this adjective as an autonym.

⁹ In this context, we note the inaccuracy of a statement by Nicolae Gheorghe, who said in *Rom sau țigan...* (apud Rostaș, 2012), on page 321, that he believes that Roma consider Romanians subhuman. Why inaccuracy? Because if so, then the *Corbeni* and the *Ursari* Roma would not say that their language is the easiest of all Romani dialects, because the Romanians understand it too.

Academic perception of the Roma language or dialectical strata theory

Because Roma didn't have written documentation, the European academic world initially classified Romaní in a... European system. Marcel Courthiade, non-Roma French professor (Occitan) of the Romaní language, classified Romaní in three strata, of which the oldest is the stratum I, because it apparently has more Hindu words than the other two strata. His theory is presented in some fragments in *Rromii, India și limba rromani (Roma, India, and the Romaní Language)*, written by Professor Gheorghe Sarău. Parts are also to be found in some fragments on a *Wikipedia* page. Therefore, the benchmark words comparative table, re-taken by Gheorghe Sarău in his book, comprises five nouns, a verb in the past tense, two suffixes for verbal nouns, the comparison adverb, and four Romanian borrowed words (Sarău, 1997: 139). It started from the idea that the group of dialects using the Hindu word *pani* is the most correct, because in Hindi they say *pani*, not *pai* as it is said by *Gabori* and *Kalderash*. Although not explicitly stated, from the comparative vernacular table results the idea that the most archaic and correct dialects are those of the *Ursari*, only because they say *pani*. In 1995, when Courthiade published his doctoral thesis, this gentleman probably didn't have at his disposal better Sanskrit dictionaries. In fact, in Sanskrit, "water" is said *pani*, but also *paya*¹⁰ (पाय). The suffix *-imos* is identified by traditional linguistics as Yaron Matras as being of Greek origin (Matras, 2009: 211), so Roma who use it are not so authentic, because their language is corrupted. The reality is that the suffix *-imos* is of Sanskrit-Prakrit origin, being still used in India. The suffix *-ben* is used also by Roma from strata II and III. The verb *phirdiom* – "I have walked", is again considered a correct pronunciation, and Roma who say *phirdem* are not authentic. Courthiade disregarded the small presence in the Indian pronunciation of *ker* – "do!", "create!". They say *kār* throughout India, as the *Kalderash* and *Gabori* also say. It is only in a certain Indian region that they say *ker*.

<i>Courthiade's classification</i>	<i>My classification, Romaní</i>	
Ursari, Spoitori – Stratum I Suffixes: -ibe, -diom	All the Roma dialects are equal	India

¹⁰ <http://spokensanskrit.de/index.php?tinput=pAyya&direction=SE&script=HK&link=yes&beginning=>

Kalderash, Gabori – Strata II and III Suffixes: -imo(s), -be, -dem		
<i>Phirdiom</i> – I/we walked	<i>Vo kărdiya</i> – he made	<i>Vo kărdia</i> – he made
<i>Gugl+ibe</i> – jam	<i>Haben</i> – food (khana-food, in Hindi) <i>Haben, hamos, hamo</i>	<i>Gulyo</i> – sweet (In Hindi)
<i>Bang+imo(s)</i> – deformation <i>Pani</i> – water	<i>Bang+imos</i> – deformation <i>Pai, pani, paii</i> – water (in Sanskrit) <i>Bango</i> – crooked, deformed	<i>Vank+ima</i> – deformation (In Apabhramsha Prakrit) <i>Pani</i> – water <i>Bango</i> – crooked, deformed (In Hindi, Bengali, Gujurati, Nepali, and Assamesi)

Critical table based on the work of Mr. Gheorghe Sarău, *Rromii, India și limba Rromani*, pages 139-140.¹¹

M. Courthiade classified *Ursari* as the most archaic dialect by benchmarking certain words, but his examples are incorrect. If he chose the Hindu word *pani* as the benchmark, why didn't he also choose the verb pronounced in Hindu as *kărdiya* – “he did”, because they pronounce throughout India *kăr*, not *ker*, as the *Ursari* pronounce. In all the linguistic works, the verb *to make/do* is usually the most often treated, the conjugation of it being the most found example in all Sanskrit, Hindi, and Bengali grammars, and in Indo-European comparative studies. We notice that the Kalderash also use the suffix *-ben*, and the *Ursari* use the suffix *-imos*, without any relation with the establishing of a preferential Roma group based only on a specific suffix, or borrowing *-imos* from the Greek, as Courthiade's table suggests. It would have been more appropriate for the French researcher to chose the word *haben* – “food”, for it would have

¹¹ <http://www.edu.ro/index.php?module=uploads&func=download&fileId=1628>.

been clearly noticed that if the Kalderash use it, the theory was unreliable! The suffix *-imo* is not Greek, but Sanskrit, as we learn from the work of Mr. Madhusudan Mishra. Mr. Mishra didn't comment on the Romaní language in his paper, but we found in it evidences that the hypothesis that the Romaní suffix *-ibe* is more archaic than the so-called greek borrowed suffix *-imo* is incorrect.

Although Mr. Mishra was not preoccupied with the language of Roma in his studies, because Romaní is an Indian language, it is governed by the same grammatical principles. Thus, the Rom suffix *-imo* is considered by all linguists of Romaní as a borrowed Greek suffix, thus suggesting that the groups who use it do not speak properly. The discovery that *-imo* suffix is Hindu is ours, based on Mr. Mishra's study. With the help of Mr. Mishra's work, I discovered that Roma suffixes *-ima*, *-pan* and *-po* are actually present in Sanskrit, almost linguistically identical to their presence in Romaní. The Hindu suffix *-ana* (from *khana* – “food”), is actually an analogous for Hindu suffixes *-ima*, *-pan* or *-po*. In fact, the Roma word *habe/habo/haipo/hamos* – “food” is suffixed differently by the Hindi *khana*, but all suffixes are Hindu in their entirety, including *-imos*, not just the variants *-iben* or *-ipen*. *Lovari* Roma, for instance, do not use discriminatory *haben*, *hamos*, *hamo*, and *hapo*! We are curious how Courthiade would categorize the *Lovari* Roma. Incidentally, the work of Mr. Gheorghe Sarău, in which he cites the examples of Courthiade, does not specify the geographical origin of suffixes *-ibe/ipo*. Ironically, even if the suffix *-imo/ -ima* is not the oldest, as it exists in the Prakrit *Apabhramsha*, it is at least as old as the group of *-iben* suffixes. Discussing about the transformation of *-a* to *-o* (from the Prakrit suffix *-ima*), we could invoke the changing of the Hindi adjective *kala* – “black”, to *kalo* in Bengali, Nepali, Rajasthani and Romaní languages. The Roma pronounce sometimes the suffix *-imo* as *-ima* (*rishima*¹² – “quarrel” in the dialect of the Crimean Roma), just as in Sanskrit, as well as *-imoh* or *-imas* (*anklimasta*¹³, feminine noun, – “exit,” as it is spoken in Banatiski Gurbet Romaní). The Kalderash use the suffix *-ima* in the word *pațima*¹⁴ – “opinion”. In the Kalderash dialect spoken in Chicago by Cristina Ristick's family, we also found the variant *sastima* (Bhatia, 1963: 44) instead of the traditional *sastimos*. Other

¹² <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=ima&rev=n&cl1=rmnc&cl2=en&fi=&pm=su&ic=y&im=y&wc=>

¹³ <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=imasta&rev=n&cl1=rmyb&cl2=en&fi=&pm=su&ic=y&im=y&wc=>

¹⁴ <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=ima&rev=n&cl1=rmyk&cl2=en&fi=&pm=su&ic=y&im=y&wc=>

examples can be found in North Russian Romaní, *lokhima*¹⁵ –“lightness”, “ease”, from the Sanskrit *laghima(n)* ¹⁶ – “lightness”.

The genesis of these phenomena of alternation is not explained by Yaron Matras, nor by Marcel Courthiade, but by researching Indian languages we notice that –s transforms itself into –h in the Prakrit language. It is known that Buddhists and Jains consider the Prakrit to be the language that gave birth to a pure Sanskrit, perfected by Brahmins. This is the opinion of the religions of Buddhism and Jainism,¹⁷ which adopted the Prakrit as the sacred language. So the categorizations of Mr. Courthiade based on the oldness of the suffix –ibe, at the expense of the suffix –imo, are erroneous. The classification made by Mr. Courthiade led to the adoption of the *Arli / Ursari* dialect as the language of teaching at the Romaní section of the Faculty of Letters at the University of Bucharest, although the Kalderash are the largest Roma group in the world. The result is a poor attendance rates in Romaní by children of Kalderash, as this is not the dialect taught at home. A French teacher, Marcel Courthiade, decided the fate of the Romaní language without studying more thoroughly. The Romaní idioms classification made by Marcel Courthiade is scientifically unsatisfactory. What is missing is the demonstration of antiquity of Roma suffixes –imo and –ibe, as well as the argument of classification of a dialect as being older than others. There is no explanation why the dialects preferred are those that use –ibe at the expense of the –imo suffix. Also, it is an ungrounded argument to declare the suffix –diom (from *phirdiom* – “I walked”) as the most archaic pronunciation. Roma have lost the race for literacy in their own language due to incorrect categorization. For over fifteen years, the Romaní language taught at the Bucharest University promotes a dialect with the fewest Roma speakers as the representative Roma dialect.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Bhatia, Rishi Gopal, 1963, *A gypsy grammar*, Philadelphia: University of Pennsylvania.

Courthiade, Marcel, 1995, *Phonologie des parlers rrom et diasysteme graphique de la langue rromani* [These pour le doctorat (Arrêté du 30 mars 1992). Présentée par ... sous la direction de M. le Professeur René Gsell], Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III].

Matras, Yaron, 2011, *Language Contact*, New York: Cambridge University Press.

¹⁵ <http://romani.uni-graz.at/romlex/lex.cgi?st=ima&rev=n&cl1=romr&cl2=en&fi=&pm=su&ic=y&im=y&wc=>

¹⁶ <http://spokensanskrit.de/index.php?tinput=laghiman&script=&direction=SE&link=yes>

¹⁷ Vinodh Rajan, <http://www.virtualvinodh.com/wp/original-language-shramanas/>.

- Mayerhofer, Claudia, 1988, *Dorfzigeuner. Kultur und Geschichte der Burgenland-Roma von der Ersten Republik bis zur Gegenwart*, Wien: Picus.
- Mishra, Madhusudan, 1992, *A grammar of Apabhramsha*, Delhi: Vidyanidhi Prakashan Delhi.
- Sarău, Gheorghe, 1997, *Rromii, India și limba rromani*, București: Kriterion.
- Rostaș, Iuliu, 2012, „Nicolae Gheorghe în dialog cu Iulius Rostaș, Identitatea romani între victimizare și emancipare”, în István Horváth și Lucian Nastă (coordonatori), *Rom sau țigan. Dilemele unui etnonim în spațiul românesc*, Cluj: Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale, pp. 229-336.

*Marin Constantin**

The *Rudar* woodcarving in Băbeni village (Vâlcea county, Romania)

Introduction

As in the case of further Roma subgroups, there is no clear estimate of the real number of Rudari in Romania. While (for instance) the Kalderash argue on their ethnic distinctness within the Roma “ethnicity” as recorded as such in Romanian last census (2011)¹, the Rudari do not even recognize to belong to any Romani-speaking or Gypsy community; in fact (which will be referred to later on in this paper), they claim to be “Romanians”.

Recent ethnographic reports are concerned with a plethora of regional Rudar subdivisions in Romania including the *Rudari* from Oltenia and Muntenia, the *Băieși* or *Băniași* in Banat and Transylvania (Kovalcsik, 2007), and the *Lingurari* in Moldavia, Bukovina, and the Republic of Moldova (Slavkova, 2005). The *Băieși* / *Băniași* are also mentioned for Croatia and Serbia, as

* “Francisc I. Rainer” Anthropology Institute of Romanian Academy, Bucharest.

Acknowledgments: The ethnographic information for this article has been collected during a fieldwork research that I pursued with the project *Narratives of Ethnomorphosis among the Minority Ethnic Groups in Romania*, thanks to the generous support of the Firebird Foundation for Anthropological Research (2010). While assuming the entire responsibility for the content of my article, I would like to express here my deep gratitude to the Firebird Foundation and my interlocutors in the field. The present article is dedicated to the 150yth anniversary of the founding of Romanian Academy, in 1866.

¹ For a brief discussion on Kalderash in Romania in relation to other co-ethnic communities in Southeastern Europe, see Constantin (2016 c). In terms of a comparative approach of Kalderash and Rudar (and other) subgroups in Romania and Bulgaria, see also Constantin (2014 b).

well as the *Lingurari* in the Northern, Central-East, and Western areas of Bulgaria (Slavkova, 2005; Marushiakova and Popov, 2013). Besides, local Rudar communities are associated with the *Tratzieni* (South Bulgaria), the *Intreani* (Northern Bulgaria), and the *Dobrogeni* (Dobrudzha) (Erolova, 2013).

The present article basically deals with the Rudar mono-craft specialization of woodcarving in the locality of Băbeni in Vâlcea County (Northern Oltenia area). While Băbeni was until recently defined as a rural commune, it is nowadays administratively upgraded to the rank of a small “town” on behalf of the local community’s social-economic advancement. In demographic terms that are referred to the evidences of the 2011 census in Romania, Băbeni counts a 8451 populace out of which 7679 Romanians and 345 “Roma” (along with 428 persons of an “unavailable census information”). The religious identity of village population is mainly Orthodox (7961), with very low figures for other denominations (25 Roman-Catholics, 17 Pentecostals, 11 Seven-Day Adventists, and 7 Christian Evangelists).

In this context, the Rudar presence in Băbeni can only be approximated in accordance with the data provided by local interlocutors, ranging from “10” to “30” families that are involved in woodcarving (MB, ID), up to “500-600 families” that compose the overall community of Rudari as a particular neighborhood of their village, *Valea Mare*² (LD).

Methodological issues

My fieldwork in Băbeni took place in the August of 2010, within a broader survey on the ethnographic and historical traditions of several minority groups in Romania³. As developed from a previous similarly-thematic investigation in areas of multiethnic coexistence in Banat, Dobroudja, and Transylvania⁴, the current research has been primarily intended for the study of narrative evidences in ethnic minorities. However, from case to case, it also accounted for

² The distinctive territoriality of Rudari in the framework of villages where they coexist with another ethnic group is reported as a local “colony” – *Rudărie* - in Oltenia (Kovalcsik 2007: 112) and in terms of *kvartals* or the Rudarii’s suburbs in the areas of Varna and Veliko Târnovo, Bulgaria (Dorondel (2007: 228).

³ Except the Roma subgroups of Rudari in Băbeni (Constantin, this article) and Kalderash in Brateiu (Constantin 2016 a), the survey was also conducted in communities of Saxons (Cisnădioara – Michelsberg, Sibiu County) (Constantin 2015 a), Russian-speaking Lipovans (Jurilovca, Tulcea County) (Constantin 2015 b), and Magyar-speaking Szeklers (Korond, Harghita County) (Constantin 2016 b).

⁴ Constantin (2010).

material culture (especially folk arts and artifacts), which, as regards the Rudari, consists of their traditional woodcarving and wooden-made objects.

The Băbeni woodcarving is undertaken as a two-phase process, with chop raw material (beech, lime, poplar, and willow) in local village workshops, and next with trading wooden artifacts in folk fairs held in city museum locations. My first encounters with woodcarvers from Băbeni occurred within such fairs in Museum of Romanian Peasants (Bucharest, in 2005) and in the ASTRA Museum of Traditional Folk Civilization (Sibiu, in 2008 and 2010). As such introductory contacts (ES, MB, ID, DC) allowed me to remark ones of what could called the “finite products” of Rudar woodcarvers, in their functional diversity, I became interested in also understanding some of the technical conditions in which wooden objects were being hand-worked. It was this curiosity in “reversing” somehow the Rudar craftsmen’s workshop → market pattern that drove me to the village of Băbeni, where to directly observe the local art of turning the wood into folk artifacts.

In Băbeni, I initially visited the homes of artisans who had already shown me their products at the ASTRA Museum tourist fair (ID, DC). Besides, following these interlocutors’ recommendations, I was to know home workshops of further Rudar woodcarvers including LD, IL, and VL. The interview sessions with such craftsmen and their associates were engaged from a biographic perspective in relation to my informants’ cultural identity and life experience of woodcarving. The questions that I addressed to them took into account five major categories of data in terms of (1) the Rudar ethnic origin and craft-related self-identification, (2) the role of woodcarving in “shaping” the Rudar folk culture, (3) the Rudar knowledge in processing the wood, (4) the “commoditization” of Rudar craftsmanship, and (5) *gurbane*: the healing sacrifice in the contemporary ethos of Rudari.

All the interviews that I pursued with the Băben Rudari were recorded on video-tapes. Photographs were also taken in the contexts of workshops and fairs as well, as a means to illustrate both of the two productive phases in the making and the sale of Rudar wooden artifacts. Some of these pictures are added at the end of my article.

The Rudar ethnic origin and craft-related self-identification

When asked about their ethnic belongingness, Rudari in Băbeni constantly define themselves as “Romanians”, since they would only use the Romanian language, with no knowledge of any Romani dialect despite their association with Roma / Gypsy ethnicity (MB, ID,

LD)⁵. The phonetic trait of using “sh” group instead of “ch” (such as *Ce fași* for *Ce faci*, or “How do you do”, in Romanian orthography) is apparently the sole linguistic particularity of local Rudari (ID, IL)⁶. Orthodoxy would make another argument for the “Romanianness” of Rudari (ID).

Within these leitmotifs of “what we speak” and “what we are not”, the Rudari prefer to relate their cultural identity to the craft of woodcarving, which (they stress) would possibly explain ones of their their ethnonyms like *Albieri* as deriving from *albie*, “trough”, and *Trocari*, namely the “makers of *troci de pâine* or bread wooden shapes” (DC)⁷. From another perspective, the Rudari insist that their woodcarving specialization (*lemnăria noastră*) is only accessible to Romanians on the condition of intermarriage between the two communities, with the Romanian partner learning from an early stage the Rudar craftsmanship (ID)⁸. At any rate, the Rudar spouses’ co-ethnicity (*rasa*, race) enhances their potential of “collaboration” in woodcarving (ID). It is the same craft that is seen as distinguishing Rudar groups still devoted to the chopping of the wood (such as is the case of the Băbeni Rudari), in contrast to Rudari who appear not to continue this tradition, for instance those from the towns of Drăgășani and Slatina (MB).

⁵ Recent or current reports on further Rudar communities outline the same differentiation of them from the Gypsies / Roma, both among the Ursari and Lingurari in Bulgaria (“We are true Roma, whereas the Gypsies should call themselves Ruma” [Marushiakova and Popov 1998]), and the Rudari in Oltenia, who call themselves to be “not Gypsies but a special Romanian ethnic group” (Kovalcsik 2007: 112).

⁶ The same fact has been reported for another (unnamed) Rudar community from Oltenia, Southern Romania, where “[...] in the local dialect, they stress a single main feature, speaking with ‘sh’” (Kovalcsik 2007: 114).

⁷ Craft as a collective-identity marker is widespread among Rudari subgroups in Southeastern Europe (see, for example, the *Albieri* ‘tub-makers’ and the *Rotari* ‘wheel-makers’, in Oltenia [cf. Kovalcsik 2007: 111], *Aurari* ‘gold diggers’, *Fusari* ‘spindle makers’, *Kopanari* ‘wooden-bowl makers’ the *Lingurari* ‘spoon-makers’, the *Ursari* ‘bear-trainers’ in Bulgaria [Marushiakova and Popov 1998], etc.) Such ethnonyms have been generally interpreted as “professionyms” among Gypsy or Romani-speaking subgroups echoing their traditional occupations in the area. According to Marushiakova and Popov (2013: 65-66), “Especially characteristic of the Balkans (here we include also Wallachia and Moldova), as well as of the Gypsy communities who emigrated from this region all over the world in the nineteenth and twentieth centuries, are the cases of ethnonyms connected to certain occupations or professions. [...] The impression is that designations from Turkish and Romanian predominate, while those from Slavic languages are rarer, and names from Romani constitute exceptions.”

⁸ Endogamy is often mentioned to persist as the Rudari’s main marital orientation. According to Kovalcsik (2007: 112), in Oltenia “No Rudar remembers of mixed marriages”. Similarly, in Bulgaria, „Ursara were endogamous within their group, outside of which marriages with Lingurara were permissible, but rare.” (Marushiakova and Popov 1998: 114).

Ethnic endogamy is also an institution through which woodcarving is transmitted from generation in generation within the Rudar community: “[The craft is preserved] from our ancestors, from our fathers and grandfathers... Most of our children, in their turn, still continue it today...” (MB) Likewise, in IL’s characterization, the Rudar craftsmanship is a “parent-to-son inheritance”, as it continuously represented “the [Rudar] forebears’ livelihood”. A similar account is provided by ID, while LD refers to his “kinsmen” (*neamuri*) and “brothers-in-law” as the social background of his initiation in chopping the wood. Kinship and ethnicity practically represent what could be called the “tangible” cultural coordinates of the Rudar sense of community, unlike the nebulous historical memory of this group as it is preserved and expressed today:

As far as I heard, ‘Rudar’ would stand for the ‘ruda’, namely the [wooden] cart shaft, while it could also suggest we are the Romanian’s rude [relatives, in Romanian], as we don’t speak another language but Romanian. Many say we would be the Dacians’ descendants... Others, instead, claim we would become from the Lingurar Gypsies, as drawing from India... (ID).⁹

In ID’s viewpoint, which is generally shared in Băbeni, discussing the origin of his ethnicity is to amalgamate possible reminiscences of Rudar ethno-history (the “Indian” and “Lingurar” ancestry), commonsensical “evidences” (Romanian and Rudar use of Romanian language, wherefrom the etymological “solution” of *rude* → *Rudari*), and last but not least the “root” of Rudar ethnonym into a wooden artifact, namely the *ruda*... With no intention of ascribing any special explanatory relevance to one of these “keywords”, I only remark the presence of the ancestral craft in the local effort of self-identifying the beginnings of the Rudari and their subgroup in Băbeni.

⁹ Further ethnographic references reveal a series of etiological myths explaining either the origin of Rudari, or the source of their craft specialization. Thus, among Rudari in the village of *Dragomirești* (fictive toponym), Argeș County, “[...] when Jesus Christ was crucified, nobody wanted to build the cross. Somebody from their ethnic group offered to do the cross. And then, God punished their ethnic group to work the wood forever and to be unable to do anything else” (Dorondel 2007: 225). In the case of the Ursari subgroup in Bulgaria, their skills in taming the bears are referred to the following legend: “A girl pregnant without having anything to do with a man, gives birth to a bear, which the Vlach Gypsies trained to dance; that’s how they became bear-trainers and started to travel round the world leading bears” ([by T.P. Vukanovič, 1983], in Marushiakova and Popov 1998). As to the Rudari’s “relatedness” with the Romanians in Oltenia, it is argued based on the Babel-tower old story, with Romanians “setting out” followed by “their relatives, the Rudari” (Kovalcsik 2007: 113).

The role of woodcarving in “shaping” the Rudar folk culture

As already suggested, woodcarving is a core element of the Rudar civilization, in that it contributes to the making of a distinctive lifestyle within which such an intergenerational craft is still seen to be deeply meaningful and “functional”. According to one of my interlocutors (MB), the lower wooden stools and table she comes to set for sale during the folk fairs, continue to be effectively used in the everyday life of her co-villagers. One could ask to what an extent this picturesque scene of current home accessories in Băbeni is enrooted into older traditions of the native Rudar group.

Based on what its contemporary practitioners argue on their own occupation, the Rudar craftsmanship as a kind of cultural “given” or predestination for this group, which is especially strengthened in ethno-folkloric narratives as follows:

*As the Rudari regularly processed the wood, they used to be a nomadic people, moving from place to place... In the course of such movement, they settled along of river banks, where also grass for their cattle could be found; each of them, indeed, owned one or two cows or oxen, with which they transported their crafted [wooden] commodities. The river water was also used for washing and (when filtered) for cooking as well. By the rivers, the Rudari found their raw materials, such as the willow, so they got everything they needed there, including water, wood, grass for grazing, quiet, and so on... They also used to make their own **bordeie** or underground huts, as sometimes they happened to stay for four or five years long in one given place. With no more wood to exploit there, they needed to travel to another... site, upper or lower the river, but always near their water source. Well, my supposition is the very name of ‘Rudar’ would come from the word ‘râu’ [‘river’, in Romanian], as it a little concerned with their habit to settle nearby the rivers’ beds... (IL).*

In such an account (more or less echoed into further Rudar oral tradition), woodcarving appears as the result of a particular way of life basically including nomadism and environment, which (to put it another way) define the Rudar craft as an adaptive strategy combining the itinerant use of a local resource (the wood) with cattle management, and with trade. It is the *bordeie* image of the Rudari’s underground huts that is particularly relevant as a transient phase between their nomadism and sedentarization. To follow another informant (ID), who describe the

bordeie to have been dug at about “one-half meter underground” and “reed-covered”, such rudimentary shelters became residential centres for temporary-settling Rudari “within a 10-hectare forest area, belonging to some landlord” where they produced dozens of wooden troughs to be sold in local small fairs.

Even today, when the Rudari live as a well-defined neighborhood of Băbeni, the local woodcarvers memorize aspects of their forerunners’ folk culture, which is still seen as a sort of prototype in the chopping of “newer” artifacts. VL thus evokes the *găvan* (a pot for pounding the garlic), the *troaca* (trough), and the *linguri* (spoons), all of which in association with *viața veche*, the older times when such wooden tools were valued for their practical, not only artistic, use. Willow, which (as seen before) is one of the Rudari’s chosen species for their craft, continues to be mentioned as a “sacred wood” during the local healing ritual of *gurbane* (see below). On the other hand, objects of the Rudar past craftsmanship come nowadays to be reinterpreted in accord with new customer tastes. In VL’s words,

We aimed at making something more special and simpler than the ancient objects so we diversified them. Thus, we thought of the usefulness of [wooden objects like] small salt-cellar, plates for polenta (which didn’t exist in the past), and bailers... So we made various forms of things.

Narrating the Rudar past also comprises describing the *claca*, the teamwork reunion in the making of *albii* (troughs), by kindred carvers (brothers, grandfathers and grandsons, uncles and nephews...), with their collaboration or small-scale division of labor in handling tools like the hatchet or the bass (IL). In contrast, present craftsmen work separately, “each one in his homestead, together with his family only”, all the more that “envy” would now on occur in Băbeni artisanship, along with a “secrecy” meant to hide someone’s “products and working style” (IL).

Every time when the Rudari woodcarvers put their artifacts on sale in the Bucharest or Sibiu open-air museums, they use to wear folk costumes (for instance, male garments “sewn in a white or black cloth” (ID]), which at times are said to be “representative” for the “Băbeni-Ungureni” ethnographic area. Otherwise, however, elements of the same clothing – such as the *zavelca*, women’s blouse – are simply related to the attire of “Romanian peasantry” in general (VL), as another (involuntary) sign of the Rudari’s “Romanian” belongingness.

The Rudar knowledge in processing the wood

As seen earlier, the contemporary woodcarving in Băbeni is essentially a family-centered enterprise. This pattern of social organization in craftsmanship shows little variation (husband and wife [ID], husband, wife, sons, and daughters-in-law [IL], father and daughter [LD], husband, wife, the son, a daughter-in-law, and a married brother with his own “familion”, or extended family [MB], etc.) Division of labor is basic within such a domestic framework, with men generally doing the hard work of chopping raw material and with women fine carving of smaller objects (ID), as well as with men working at home and with women doing trade work in the fairs (LD, IL). Privately-established firms are still at their beginnings in Rudar artisanship, with ES’s one as the only case I have noticed. Wood supply (as each carving family’s duty as well) is an increasingly difficult task for the Rudar carvers (ES, MB, ID). Besides, woodcarving is described not to be profitable enough to sustain a family’s living in Băbeni, so home gardening is reported here as an auxiliary work (ID).

Rudar craftwork might be broadly described as that handicraft-based activity through which local wood is transformed into a series of artifacts (troughs, pots, stools, spindles, spoons...), mostly of a traditional expression in Northern Oltenia ethnography. While such wooden objects might be no longer used by villagers in the area, they are still in demand by tourists or museum visitors. As a result, the Rudari artisans are expected not only to execute their folk-art pieces, but also to make evidence of the properties of the raw material they process, along with the rest of their creative skills.

My interlocutors know to assign any of the wood varieties they shape what could be called “use-values”, that is, practical functions in their community’s daily economy. For example, spoons are normally made of poplar, while the pots are carved in willow, and the tables, in lime (MB). Willow is also well suited for troughs, and the beech is useful in the chopping of knives for eggplant hashing (ID). This “alchemy” of substantial compatibility between material resources and categories of artifacts is given reality through the Rudar specialized dexterity.

Indeed, among the technical assets regularly eulogized by the local woodcarvers as an utmost marker for their craft competency, is handwork. As a matter of fact, working by hand, with no machine technology in everything implied as woodcarving, is so highly ranked to certify the Rudari craftsmen’s authorship that they proceed to demonstrative sessions for their visitors, in home workshops (ID, LD, IL...) and museum fairs (MB) as well. Handwork is seen as

idiosyncratic for the artisans in question, to such a degree that their personal “imprint” could be recognizable when compared to the whole of Rudar manufacture:

We all know our own handwork... I, for instance, am able to distinguish my products among one hundred others! I repeat that each of us has his own working style! As a result, we all work in our own manners, in handling the hatchet and the bass! As for me (as I don't know it's equally real for other craftsmen), I know my artifacts, I have such imagination... (IL).

To IL (who prefer to speak for himself only), it is handwork that legitimizes his working “style”, “manner”, and “imagination” – even if he relate his woodcarving to a “parent-to-son [craft] inheritance”, while also insisting for the “uniqueness” of the “quality” that the Băbeni centre proves in processing the wood (unlike further Rudar neighboring locations such as Islaz, Izbiceni, and Târgu-Jiu).

The Rudar handwork is actually a manual command of several chopping tools including the hatchet, the bass, cramp-irons, knives, and so on. As an indirect means to illustrate their craft skillfulness, the local woodcarvers draw attention to the risks of working with such tools, since “a hatchet would quickly hew off your fingers!” (LD); longtime experience (beginning with one's childhood) is therefore strictly required, or „otherwise you'll be wounding yourself!” (ID).

Beside one's talent individual in handling the wood-processing tools, two supplemental “accessories” are enlightened by the Rudari artisans in explaining the *sine-qua-non* of their craft. First of these is what ES calls *tragere de inimă*, meaning a craftsman's deep attachment for his / her work; *a lucra cu drag*, also for ES, is simply “to work with love”, which would suggest that, among woodcarvers in Băbeni (at least), chopping the wood is foremost *artwork*, based on one's enthusiasm and free will, and only in secondary and circumstantial ways, *production*. Another local “artist” (IL) refers to his own and his colleagues' aptitudes in woodcarving as *înzestrare de la Dumnezeu*, the “God's endowment”, a divine entitling that resonates with the ethnic value of Orthodoxy among Rudari.

The “commoditization” of Rudar craftsmanship

Even if, through the notion of “commodity” as applied to wooden artifacts, the market is just vaguely present in the aforementioned IL's evocation of his co-ethnics' nomadism, trading is crucial in explaining the Rudar craft production also as an articulate socio-economic pattern. As

already shown, my own preliminary meeting with the Rudari artisans took place on occasion of some urban fairs where they had been invited (by museum representatives) not only to exhibit their folk-art objects, but also to find clients for them. In order to understand such “entrepreneurial” conduct, it is important to point to the preceding (and in fact durable) Rudar involvement with the market exchange. To cite ID,

In the past, our Rudars went with their farm carts to the fairs, where they gave [wooden pieces] for maize and other farming products, and also for food. They collected such products and transported them to their homes, by cart or by car (as recently cars were also used). By their cart and oxen, my own forebears used to bring to the fairs the troughs they made, which they sold to city merchants...

ID’s story is, at the same time, about his group and his ancestors; it is also about folk life (farm carts and oxen) and modern society (cars). More relevantly, my interlocutor’s words outline aspects of traditional trade (the barter of wooden objects for farming products¹⁰, and the “division of labor” or “distribution” from the Rudar woodcarvers to the city merchants).

The Rudari’s narratives about their recent past also include the socialist organization of local woodcarving (until 1989), with the *Folk Art* cooperative in Râmnicu Vâlcea town referred to as a centralized network of craftsmen working at home, together with their families, in exchange of a salary depending on the amount of artifacts produced, and also with pension rights for the employees (MB, ID, IL, LD). In the 1970s, the cooperative personnel was as high as 40 (LD). Back then, it was the state that undertook the responsibility of wood supply, while the *Folk Art* produces were exported in countries like Germany and Italy (ID).

After 1989, dwelling on such traditional and socialist antecedents of their craft economy, the Rudar woodcarvers needed to reconvert to the competitive nature of market economy. As engaging this time on their own, they come to attend fairs held in cities from throughout Romania (Braşov, Bucharest, Constanţa, Sibiu, Târgu Mureş, Timişoara...) In their travel, the Rudari usually use auto vehicles (on a team renting-out basis [MB]), or the train and buses (ES), with a still persistent physical effort in the haulage of their wooden-made objects, that is, their

¹⁰ A further situation (of interethnic content) of goods exchange among Rudari in Romania are reported in Argeş County with regard to their exchange of wood for Romanian farming products, cloths, and food (Dorondel 2007: 223).

“commodities” (LD). Some artisans also report their participation or collaboration in folk-art related festivals from abroad, in Germany (ID, LD) and the United States of America (VL).

The Rudari’s trading strategies are diverse, ranging from explaining the clients the attributes of the wood they process and making recommendations for a better conservation of bought artifacts (such as by oil greasing [ID]), to carving demonstration for customers (MB), and generally adaptation of the artifacts “beauty” to the clientele’s tastes and preconceived designs (VL). In fact, *beauty* is itself a matter of negotiation and craft competition as well, since the Băbeni woodcarvers know “to give objects a value”, unlike other Rudar subgroups such as the Drăgășani one, who continue to work “just as they were taught [by parents][i.e., with no significantly-added refinement]” (VL). Cases when a craftsman (like ID) claims to generously share his craft knowledge with some less-trained villagers, unlike the “discretion” of other specialized colleagues, as well as when unauthorized copy of one’s carving models (VL) – are further forms of market-driven disputes among the bearers of the current woodcarving tradition in Băbeni.

In describing their market enrollment, the Rudari craftsmen critically mention the “unfair” behavior of what they call the “grand” or “senior” co-townsmen who, while invited to urban markets, would not allow their “junior” mates to be present there; such a practice is even incriminated to provoke the younger carvers’ abandonment of their artisanship tradition, in favor of low-paid work in the benefit of Transylvanian middlemen (ID).

According to VL, it was still competition that essentially decided the membership of Romanian artisans’ team (including her), for the Folklife Festival (as organized in June 23 – July 4, 1999, by the Smithsonian Institution in Washington, D.C.)¹¹ My interlocutrice emphasizes her unforgettable American experience, with details regarding the height allowed for the craftsmen’s travelling stock (at most 60 kilograms), the organizers’ vending conditions (the 14% tax per any sold object), and the success she enjoyed in having sold all her wooden artifacts.

***Gurbane*: the healing sacrifice in the contemporary ethos of Rudari**

During the dialogues I pursued in Băbeni, I was introduced to another cultural theme – that of the ritual of *gurbane* – which, to follow my interviewees, is an eminent part of their

¹¹ According to the Smithsonian Institution report (see below the *References*), a number of 130 folk musicians, choreographers, and artisans took part to the 1999 edition of the Folklife Festival in Washington, D.C. (Constantin 2014 c: 199).

tradition. In another article, I discussed the Rudar *gurbane* in comparison with the “therapy” of Szekler *taltos*, as two ethnographic varieties of traditional healing in the 2000s Romania¹². In what follows, my only intention is to present the *gurbane* in its symbolical connections with woodcarving, with the aim of corroborating the local ritual and craft in the representation of contemporary Rudar ethos.

In Rudar accounts (IL, VL, LD), the ceremony of *gurbane* is local ancestral heritage (*moștenire din bătrâni*), stemming from Biblical archetype of Abraham’s devout acceptance to sacrifice to God his son Isaac (Genesis, 22: 2-8). By her comment “When reading an Orthodox Bible, one finds out the lamb sacrifice, just as our merciful God wanted Abraham to show his love for Him”, VL indirectly reaffirms his group’s attachment to [Romanian] Orthodoxy.

Customarily performed on St. George’s Day or (when this day coincides with Easter lent [cf. Ignat 2008]) on the Ascension Day, the *gurbane* is mostly lived as a sacrificial-and-healing ritual meant as an illness treatment and also as plenary community feast. (*Gurbane* is also attended as one’s given-name holiday, as it is proven by “Gheorghe”, one of the IL & VL’s sons). The *gurbane* location is portrayed as a “purely-natural” one, in terms like *wheaten fields*, *large meadow*, *grassland*, *forest*, and *cleanness*; in this context, the *riverbank* mention as a place particularly preferred for the *gurbane* is once again related to some purported root of the Rudari ethnonym (IL).

Since the ritual equally addresses physical and psychic states of sickness, it is accordingly felt to “purify bodies and souls” as well. In its religious enactment, the *gurbane* is centered on the pray and ritual gestures of a “priest” (actually, a local elder, or “the village’s oldest man”)¹³; although the pray is said to seek for the help of “God, Holy Spirit, or a [Christian] saint” (IL), the “Fates” invoked seem to rather belong to a pre-Christian stage (and possibly origin) of ritual¹⁴.

¹² Constantin (2016 a).

¹³ According to a 2008 mass-media report (prior to my own research in Băbeni village), my interlocutor IL would have played for several times the role of “Priest” or “Descântător” or “Incantation Curer”, during the local *gurbane* ceremonies (Ignat 2008).

¹⁴ The folk religion aspects of the *gurbane* ritual are going to be disputed among the Rudari who (especially after 1990) converted to Neo-Protestant cults in Romania (see Kovalcsik 2007: 120-124, 127 for a description of the *gurbane* ritual in a Rudar Pentecostal community from Oltenia, with praying to the Fates locally seen to be an “idolatry”).

An aged man, namely an elder of our community, which was called to be a “priest”, began then praying in an extraordinarily beautiful way, near the lamb and the ill man... On a table, a willow leaf was added (as it was also thought to be “sacred”); we all know the willow is sacred... [VL]

*That elder took the ill man with him, then he took a pot of wine and a morsel of roasted lamb... It was the beginning [of ritual]: everyone sat around the table, all that family and maybe its invitees [...] He [the elder] began praying like that: “You Fates [„Sfintelor”]... you good... you sweet ones! Come quiet like the waters and sweet like the honey! Remember this [ill] person...” – he mentioned then the sick man’s name – “give all the health and strength to him, and the virtue in his bones! Amen!” He prayed so for three times. With the lamb sacrifice, three sacred breads made of natural flour were put inside the lamb, or set on the table with the polenta, and then the meal was served... The ill man ate too, as did the members of his family; thereafter, they chatted, narrating funny or sad stories, and danced the **hora** round-dance; it was an extraordinarily enjoying atmosphere... [IL]*

It is the “atmosphere” of a large public celebration, which my interlocutors describe to be “something divine and fantastically pleasant”, with people going “better” and “forgetting of their troubles”, and with “the ill starting to move and talk”. As to the curative side of the *gurbane*, it is claimed to really help “many people” to get healed, and it is severely denied any resemblance with [folk] “incantation”.

Conclusions

In accordance with what Rudar artisans from Băbeni town say and do in terms of woodcarving, their craft is a key feature in characterizing this “Gypsy / Roma” (exonymically-ascribed) or “Romanian” self-identified group from Northern Wallachia. As the ethnic origin of Rudari is a matter of folk assortment of ethno-historical, commonsensical, and etymological ideas, the local craftsmanship (with its “ancestral” as well as “divine” datum) appears to serve as a technical marker for the cultural identity of its bearers. Indeed, much more than a particular or old-fashioned “occupation”, the art of chopping the wood is part of the Rudari everyday lifestyle including their home workshops, family division of labor, cattle management, urban trade, and so on. Another representative symbol of the Rudari folklore – the ritual of *gurbane* – is also well-integrated in the Băbeni culture of woodcarving, taking into account the sacredness of willow

(one of the craftsmen's main "raw materials") and the presumed relationship between the forest and riverbank location of *gurbane*, and the *Rudar* ethnonym.

LIST OF INTERVIEWD ARTISANS

DC: Dumitru Ceacăru
ES: Elisabeta Stângaciu
ID: Ion Drăgan
IL: Iordan Lepădat
LD: Lisandru Dobre
MB: Maria Bădălan
VL: Vița Lepădat

BIBLIOGRAPHY

- Constantin, Marin, 2010, "Artizanatul minorităților etnice în Banat, Dobrogea și Transilvania", in *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. X (In Honorem Prof. Univ. Dr. Ion H. Ciubotaru), pp. 281-316.
- Constantin, Marin, 2014 a, "The ethno-cultural belongingness of Aromanians, Vlachs, Catholics, and Lipovans / Old Believers in Romania and Bulgaria", in *Revista Română de Sociologie*, new series, vol. XXV (1-2), pp. 255-285.
- Constantin, Marin, 2014 b, "The ethno-cultural belongingness of Kalderash, Rudars, Tatars, and Turks in Romania and Bulgaria", in *Sociologie Românească*, XII (4), pp. 5-22.
- Constantin, Marin, 2014 c, "De la 'satul global' la 'satul idee' în reprezentarea tradițiilor etnografice din România la Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999)", in *Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor*, 25, pp. 197-208.
- Constantin, Marin, 2015 a, "Remembering Nachbarschaft: Narratives of Social Organization and Cultural Memory among Saxons in Michelsberg and Heltau (Southern Transylvania)", in *Revista Română de Sociologie*, new series, vol. XXVI (5-6), 2015, pp. 387-399.
- Constantin, Marin, 2015 b, "A Fishermen's Village: On the Lipovan Belongingness to the Danube Delta in Jurilovca (Northern Dobroudja)", *Sociologie Românească*, vol. XIII (4) (in print).

- Constantin, Marin, 2016 a, “Practici medicale tradiționale la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea) și secuii din Corund (județul Harghita)”, in Andrei Kozma, Cristiana Glavce, Constantin Bălăceanu-Stolnici, *Antropologie și sănătate*, colecția „Zilele Rainer”, Editura Academiei Române, București, pp. 303-308.
- Constantin, Marin, 2016 b, “Arta figurativă a țăranilor secuii: meșteșuguri, mitologie și folclor în satul Corund (județul Harghita)”, in *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. XVI, 2016 (in print).
- Constantin, Marin, 2016 c, “Accounts of the Gypsy Traditional Court (*Kris*) in Brateiu Village (Sibiu County, Romania)”, manuscript, Francisc Rainer Institute of Anthropology, Bucharest.
- Dorondel, Ștefan, 2007, “Ethnicity, state and access to natural resources in the southeastern Europe. The Rudari case”, in Stelu Șerban (ed.), *Transborder identities. The Romanian-speaking population in Bulgaria*, Bucharest: Paidea Publisher, pp. 215-239.
- Erolova, Yelis, 2013, “An ethnological study of the Crimean Tatars, Roma / Gypsies and Old Believers in Northern and Southern Dobrudzha”, in *Revista de Etnografie și Folclor / Journal of Ethnography and Folklore*, 1-2, pp. 237-259.
- Ignat, Iulian, 2008, “Rudarii” (mass-media report, *Formula As*, 822).
- Kovalecsik, Katalin, 2007, “Gurbane as a representation of traditional identity and culture in an Oltenian Rudar community”, in B. Sikimić, P. Hristov, eds., *Kurban in the Balkans*, Belgrad: Serbian Academy of Sciences and Arts, Institute for Balkan Studies, pp. 109–136.
- Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov, 1998, “Bear trainers in Bulgaria (tradition and contemporary situation)”, in *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore*, The Ethnographic Institute with Museum, Bulgarian Academy of Science, vol. I, pp. 106-116.
- Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov, 2013, “Gypsy groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. professionyms”, in *Romani Studies* 5, vol. 23, no. 1, 61–82.
- Slavkova, Magdalena, 2005, “Rudari u istočnoj Bugarskoj i jevanđeljski pokret” („Rudari group in the Eastern Bulgaria and the Evangelical movement”), in: Сикимић, Б. (ed.), *Бањаши на Балкану. Идентитет етничке заједнице*, Београд: Српска Академија Наука и Уметности, Балканолошки Институт „САНУ”, pp. 277-294.
- Smithsonian Institution, 1999, *Smithsonian Folklife Festival On the National Mall Washington D.C. June 23-27 & June 30-July 4*, co-sponsored by the National Park Service.

PHOTOGRAPHS WITH RUDAR ARTISANS, BY THE AUTHOR



Fig. 1: DC and ID at the Astra Museum (Sibiu, 2010)



Fig. 2: ID at the Astra Museum (Sibiu, 2010)

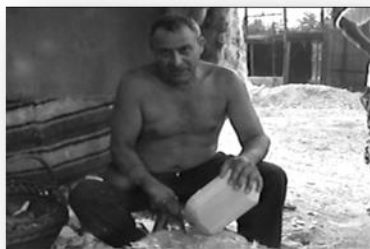


Fig. 3: ID in his home workshop in Băbeni (2010)



Fig. 4: The Lepădat family in their home workshop in Băbeni (2010)



Fig. 5: IL and VL in their home workshop, in Băbeni (2010)



Fig. 6: IL in his home workshop, in Băbeni (2010)



Fig. 7: ES at the Museum of Romanian Peasants (Bucharest, 2005)



Fig. 8: MB at the Astra Museum (Sibiu, 2008)



Fig. 9: LD in his home workshops in Băbeni (2010)



Fig. 10: Wooden artifacts made by IL and VL (2010)

Gabriela Roman

Considerations regarding the Indo-European migration in Europe, under genetic analyses evidence

Keywords: DNA, Indo-European, Migration, Yamnaya

Introduction

Europe's prehistory has been a controversial topic throughout the time, especially over the few last decades. By the beginning of the 20th century, the only theories accepted as general were those based on philological approaches. Archaeological material was also considered, but since it was always regional, it could not fully represent the entire process of migration and it only has given rise to particular small theories which, in an attempt of combining them, failed due to their incompatibility.

This has made the linguistic element to be the only reliable and approachable factor for a long time (Mallory, 1990). As a reason for having the linguistic aspect as the most important source of information for so long, is the fact that out of all human accomplishments, language seems to be considered one of the most remarkable creation. It is more unstable¹, subtle and

¹ In here we refer to the common mobility of a language from a geographical area to another, to its tendency to form dialects and to the possibility to be borrowed by other population by learning it. Based on this fact, the impact that nomadic population had upon Indo-European languages should not be ignored.

complex than any other system or instrument, being able to give identity to a nation, with such a powerful significance that it made people to fight, make wars and die for its sake. It carries the ability to unify and differentiate populations or define the edges of homogenous nations. People identify themselves with the languages that they speak, it gives them the conscience of the unity which separate them as ethnical groups from other populations. As human beings, we relate to the world we live in and are able to understand it through the language we communicate and express in. It is said that if one can understand the language of a population, then a large part of that population's beliefs and ways of seeing the world can be accessed in a way which is specific to them. Language guards the capacity of a nation or group of people to understand the world around them (Villar, 1996: 7).

The nomadic tribes of Indo-Europeans spread across the European continent throughout the millennia and, although nowadays European civilization is a diversity of languages and a variety of physical features, there is still evidence for Indo-European hereditary features, as well as for the presence of a powerful ethnical group of people that spread over the continent at some point in prehistory, losing their original unity and forming separate smaller identities and cultures in different times. It is uncertain at the moment the name that these people, known to us as Indo-Europeans, gave themselves or the name they called their neighbours by. Until recently, the only information we had about the Indo-Europeans were related to linguistic sources which have survived throughout time inside descendent civilizations such as the *arians* who lived in what we know as India, Pakistan, Afghanistan and Persia (Villar, 1996:13).

However, the philological aspect is not the only indicator of the migration hypothesis nowadays. Scientific investigation has been developing in recent decades as well as DNA genetic and genome analyses. Regarding the aDNA (ancient), the analysis technique of the human genome (which contains the DNA), became an important method which contributes to the improvement of prehistoric studies and, therefore, to a clearer understanding of Indo-European expansion. This type of DNA contains enough material in order to be correlated to the linguistic and archaeological records.

The following paragraphs give information about how DNA analysis has been improving both genetic and archaeological research regarding the archaic population of Indo-Europeans migration to and across Europe. There is evidence about a certain population which seems to have had a leading role in the dispersal process of the migratory wave of Indo-Europeans. This group of people is called Yamnaya, about whom there will be mentions further down on the text. In this context, we cannot exclude to mention the two more common migration hypotheses, to

which we will refer to through a study case performed by both archaeologists and geneticists. At the same time it is a sensible matter to mention a few linguistic aspects from languages that survived to the day and which serve as indicators of diverse populations with one common origin. Nevertheless, the Yamnaya relevance will be discussed in terms of its connection with the European genetic samples found in Eurasian civilizations of the steppe, from where it is assumed that the Indo- Europeans originated.

Genetic basics

Regarding the aDNA referred to in this paper we are going to approach only to the Y DNA and the mtDNA (mitochondrial)² which both contain haplogroups³. Although Y DNA is not as easy to obtain from ancient remains, modern methodology has been able to include it in the scientific research.

Y DNA is defined by the Y chromosome which is representative for the two chromosomes of each mammalian's gender. Y chromosome is transmitted only by male lineage whereas X chromosome is transmitted by both maternal and paternal lineages (Strachan, 1999). Each male specimen has one Y chromosome and one X chromosome, and each female specimen has two X chromosomes. A haplogroup consists of a series of alleles⁴ which are combined into a single group, and also of similar haplotypes of a singular descendent lineage which could go back to thousands years. The word haplogroup comes from the Greek ἀπλούς, *haplous*, meaning *singular*. A haplotype, accordingly, is a formation of alleles that defines a specific inheritance from one parent only (Purcell *et al* 2007); therefore, an allele is a form of gene located at a genetic locus in a chromosome. Humans have two alleles inherited from both parents at each genetic locus.

² The type of DNA which is inherited through maternal lineage and resides within eukaryote cells.

³ They are groups of haplotypes with similar genetic information from a single descendant lineage. A haplogroup means a group of specific alleles from a chromosome. Each haplogroup is given one capital letter from the alphabet, adding one number to each subdivision. The more subdivisions there are, the more complex the combination of letters and numbers become. Examples of haplogroups are to appear on the text (please return to this note at later stages to correlate).

⁴ *Allele* is a certain form a gene takes on a chromosome. Each different form of gene is an allele, and it is located on a genetic *locus*.

Genetic data regarding Indo-European dispersal in Europe

Results based on the study of the DNA haplogroups bring into discussion a steppe theory⁵ regarding some of the Indo-European languages; however, it does not explain their full expansion for which reason it can become confusing when a theory provides information about the dispersal of some of the languages only and not an entirety of them. An alternative to the steppe theory, the agricultural hypothesis⁶, allows us to assume that Indo-European languages arrived to Europe at a much earlier stage than the period of time the steppe theory refers to. According to this agricultural hypothesis, DNA results from analyses of the Yamnaya and Corded Ware cultures seem to be compatible with the idea of a later wave of invasion belonging to the agricultural theory (Haak *et al*, 2015), although this theory remains limited and debated since there is evidence for an Indo-European expansion both through the Balkans and the Caucasus.

Genetic results are a valuable source of information when comparing different theories which claim to hold the truth about the Indo-European languages dispersal in Europe, much more when so called theories imply the process of a prehistoric population's migration. Linguistic hypotheses are often combated with archaeological evidence. Yet the problem with archaeological records seems to be that material elements which are found at a single place cannot be taken as reliable since it is known that material sources can travel due to trade or sharing/exchanging ideas, without having to imply any population's mobility (Bramanti *et al*, 2009: 138). Therefore, genetic analyses became a useful and valuable innovation in this case, mostly because it allows to test directly on the human material.

Genetic information collected from the aDNA confirmed assumptions regarding the Anatolian theory⁷. Results of the analyses indicated that there was a first migratory wave of the early farmers coming from Middle East towards Europe. This study consisted of mtDNA and whole genome analysis (Skoglund *et al*, 2012: 468; Lazaridis *et al*, 2014: 412), reflecting that

⁵ The steppe theory refers to a prehistoric Indo-European invasion from the Eurasian steppe which arrived in Europe through the Caucasian area.

⁶ The agricultural theory refers to the idea of sedentary behaviour. A nomadic lifestyle would not have allowed the practice of agriculture, which may suggest a slight steadiness of the new population. It reflects the Indo-European impact upon the invaded populations at a much earlier time than it was generally believed based on the archaeological records regarding agricultural expansion in Europe.

⁷ Refers to a migration of the Indo-European population from the Eurasian steppe to Europe through the Central Anatolian area of today's Turkey.

Central European, Scandinavian and Iberian farmers had a common unifying population. The same study had shown that a second migratory wave took place towards Late Neolithic, coming from Eurasian steppe.

The relevance of Yamnaya culture within genetic dispersal in Europe

As a material for DNA analysis, Haak *et al* (2015) used genetic data from 69 Europeans that lived between 8000-3000 B.C. The case study had been performed in order to observe the Indo-European transition in Europe. Along those 69 Europeans, another 25 ancient samples from Russian Upper Paleolithic consisting of European hunter-gatherers and farmers. Overall there were 94 samples of ancient Europeans that contributed to the case study. According to this study based on haplogroups of Y chromosome, 34 out of 69 individuals are males. Only one individual who belonged to the haplogroup R1b⁸ came from outside Russia and was dated from Late Neolithic which is contemporary with the Early Neolithic of Iberian Peninsula⁹ where the individual was found. On the other hand, R1a¹⁰ and R1b haplogroups were identified from the samples that belonged to the Late Neolithic from outside Russia in a percentage of approximately 60%, as well as European samples from outside Russia (7500-2700 B.C.) show a percentage of R1a and R1b of 100%. These two haplogroups are also the most common in modern European population of the present. The conclusion of the study indicated that *most probably Indo-European population spread from East somewhere around 3000 B. C.*

In the case study it was observed that two of the hunter-gatherers from Russia belonged to the R1a haplogroup which comes from Karelia culture, while a third hunter-gatherer from the same region belonged to R1b haplogroup which is representative for Samara culture. These two individuals are considered the earliest samples of each haplogroups (R1a and R1b) that have been discovered so far. This is explained by the fact that neither of them belonged to their accordingly

⁸ Type of haplogroup (please see footnote 3)

⁹ The Neolithic does not happen at the same time all over the regions. Late Neolithic from Russia corresponds to the Early Neolithic from the Iberian Peninsula. Usually, everything comes from East and arrives at later stages in the West (nomadic waves, domestic animal dispersals, agriculture, ceramic cultures etc.). If Neolithic is estimated to have begun approximately 9000-10000 years ago in Levant, at the same time in Western Europe it has not started yet. It does reach West Europe much later, but it will be called “Early Neolithic” because it is only at its first stage whereas in the Levant, since it had been present for a long time, it will be called “Late Neolithic” although they are both contemporary.

¹⁰ Type of haplogroup (please see footnote 3)

derived lineages (M417¹¹ within R1a and M269¹² within R1b) that are dominant in modern Europeans, but in contrast the Yamnaya males did belong to the M269 lineage within R1b. This ancestry appears in Central Europe in a contemporary period with the Corded Ware around 2500 BC. This group called Corded Ware shared similar features with the other steppe populations and cultures such as Yamnaya Culture, and it looks as if Corded Ware and Yamnaya groups are both a sudden appearance and at the same time they represent the earliest and strongest population amongst the other Middle Neolithic ones (Haak *et al*, 2015: 7-8).

The overall conclusion regarding the European prehistory migration points towards two distinct and major waves of movement: the first wave consisted of the arrival of farmers from the Near East in the Early Neolithic, followed by a second wave of invasion from the steppes by the Yamnaya nomadic pastoralists during the Late Neolithic (Brandt *et al*, 2013). In modern Europe the results revealed that the Yamnaya ancestry is much lower in the Southern part of Europe than it is in the Northern part of it, and its population had been mixed with Early Neolithic groups of people and some of the evidences reveal that a mixture also occurred with populations from Southern Siberia (Hellenthal *et al*, 2014).

The argument in favour of the Anatolian hypothesis is that the language of Indo-Europeans came to Europe 8500 years ago from Anatolia and established a large base population which, when the later expansions happened it had not had a big influence on the already existent population in there (Gamkrelidze and Ivanov, 1990).

Two main theories for the Indo-European dispersal

1. Anatolian hypothesis stands for the dispersal of the nomadic pastoralists of Neolithic Anatolia into the European continent around 8000 years ago (Figure 1), with the advance of farming in a pacific way. An alternative to this theory is the Kurgan hypothesis which according to Marija Gimbutas (1977) went through several stages starting with the Samara culture, followed by the second stage of the Maykop culture in the Northern Caucasus and then the split of Indo-Hittites into Proto-Anatolians. After the Maykop stage follows the Proto-Indo-Europeans society at its peak, which extends over the entire Pontic steppe at the same time when The Corded Ware culture extends from the river Rhine to Volga, corresponding to the Indo-European Kurgan area which was in its last phase by 3000-2500 B.C. (Gimbutas, 1980)

¹¹ M417: group of similar sequences from the phylogenetic tree of R1a haplogroup.

¹² M269: group of similar sequences from the phylogenetic tree of R1b haplogroup.

2. *Steppe hypothesis* suggests the arrival of Indo-Europeans through the Caucasian region around 6000 B. C. when horse domestication is attested. The domestication of horse and the invention of wheel facilitated the dispersal of this population in a rapid way. It is also more plausible because it explains the languages of North-Eastern Europe but for the majority of the other branches remains unexplained for which reason this theory is not entirely convincing. The new study carried out by Haak *et al* (2015) do provide information about genetic data of a steppe influence in that northern part of Europe, but it mostly suggests that the steppe pastoralists had no great impact (since only the north had been affected) and the hypothesis seem to be the source of only a few of the Indo-European languages of Europe.

Genetic evidences of steppe migrants earlier than the Corded Ware could not be found yet, although further investigations with wider sample sizes and locations in Europe could provide more data in the future, but still it is unlikely for a migration from the steppes to have occurred before 4000 B.C., because around 4500 B.C. the great migration into Europe was already present. Results of Haak's *et al* (2015) study suggests that the language was introduced in Europe at an earlier stage and it was made by strength and a major migration, different to the steppe one, with a minimum impact on the northern region (Figure 2).

Linguistic evidences

The majority of Indo-European languages that we speak today derive from six wide branches: Romance and Slavic in Europe, Iranian in Asia, Germanic and Celtic in Northern and Scandinavian Europe, and the large Indic branch which includes most part of Northern India and Pakistan. Various approaches have been established about different ways of how the six sub-groups have developed over the time, but current researches into the Indo-European family has involved linguistic reconstruction of the parent language aspects as an aid to understand the connection between all the language from this family and by trying to explain their historical development (Clackson, 2007: 27). Therefore, studies have made it possible to interpret texts from languages that have little linguistics remains and it is indeed an achievement to reconstruct aspects of the parent language, but a greater achievement of the comparison between two languages is the phonological reconstruction. For example, if we compare English, Dutch and German which all come from the Germanic branch of the Indo-European language, any speaker of one of these languages will notice the similarities both in the grammar and the vocabulary of them. The words for *bread* and *water* are very similar in German and Dutch (*brood* and *water* in

Dutch, and accordingly, *brot* and *wasser* in German). But there are also words entirely different in all three languages; for example: the word *onion* is *aber* in Dutch and *Zwiebel* in German. On the other hand, there are words that resemble each other in two languages but differ enormously in the third one: the word for *bird* in English is *vogel* in Dutch and in German is *Vogel* as well (Clackson, 2007: 28).

Let us look at the same example from the Romance languages. It is a very different branch and speakers from each Romance and Germanic branches cannot naturally understand each other unless they learn each other's languages. However, people from the Romance branch can understand amongst themselves very easily without much effort, especially considering the phonological aspect of the issue. The reason for the greater easiness for the understanding of Romance languages is also the Latin language that gave birth to the variety of modern Romance groups and is still close enough to each one of them because the form of the words from Latin has remained in the roots of the form of the modern words from today: the words *water* and *bread* in Latin are *aqua* and *panem*, from which derived *acqua/pane* in Italian, *agua/pan* in Spanish *agua/pão* in Portuguese, *apă/pâine* in Romanian and *eau/pain* in French. A slightly different pattern is followed in the case of the words *onion* and *bird*. In Latin we have *cepa* and *avem/praeipes* from which derived *cebolla* and *ave/pájaro* in Spanish, *cebola* and *ave/pássaro* in Portuguese, but *oignon* for *onion* and *oiseau* for *bird* in French as well as *cipolla* for *onion* and *uccello* for *bird* in Italian.

Not always the reconstruction of the phonetical element can result easy, especially if we compare more than one language groups and try to see their connection with the original language parent. The change of the sound from each language's words and the phonetical reconstruction are both topics that have been discussed and debated over the last half of the century and a great amount of theories and issues are an indicator of the current researches (Clackson, 2007: 28).

The distribution of early archaeological cultures on the Eurasian plateau

The Yamnaya (Russian *Ямная*) culture is considered one of the most influent cultures regarding the dispersal of Indo-European populations in Europe. There are indicators suggesting this culture's connection to other Eurasian prehistoric cultures. For example, there is evidence for the Botai culture – which is dated to 3700-3100 B.C. in Kazakhstan region – having a strong connection with the Volga steppe migration of people (Anthony 2010). From this nomadic

culture of horse riders has evolved in time the Afanasevo/Afanaseva (*Афанасьева* in Russian) culture (Mallory, 1990) which is believed to be the earliest Eneolithic culture and to date back to 3600-2300 BC. It originated in South Siberia and even if it was far from the nearest European steppe, it still shared a great number of features with its distant neighbours. The tombs of the Afanasevo culture contain human remains with Europoid physical type. The existence of metal-using elements is considered to relate to the Indo-Europeans and distant relations with European cultures have indicated that the Afanasevo was, most probably, of Indo-European origin.

By the same time (around 2100 BC) the Andronovo (*Андроновская, Andronovskaya*) culture arose. For this culture three stages were proposed:

1. Fedorovo era dating from the 15th to the 13th centuries BC;
2. The genetically connected Alakul dating from the 11th to 9th centuries BC;
3. The Zamaraevo stage dating from 8th to 7th centuries BC, providing the basis for the Scythian and Sarmatian tribes of Iranian origin.

Another society that was at its peak in the Caucasian steppe and Eastern Europe at a contemporary time with the Andronovo culture was the Yamnaya group mentioned above. This culture is believed to have had mostly a semi-nomadic form of economy and it is defined by its great necropolises that are found in the open steppes with the specific ochre feature. The lack of archaeological evidences suggests that the Yamnaya people were herders who migrated and contributed to the of archaic Indo-European wave of invasion in Europe (Mallory, 1997: 92; Kuzmina, 2007: 326).

Conclusions

The debate about the true origin of the modern Europe, as it is today, and about the migrations that took place across the European continent in the prehistory is still open. Moreover, the fact that the two main theories (the steppe and Anatolian hypotheses) seem improbable regarding the explanation of the entire process of Indo-European dispersal and lead to no concrete answer. However, genetic data from the 94 individuals that were analysed indicate a massive invasion from the Eastern region of the European continent towards Central Europe, these individuals being most probably representative for the distribution of Indo-European languages, from which have ultimately derived the majority of modern languages that are spoken today.

BIBLIOGRAPHY

- Anthony, David W., 2010, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton: University Press.
- Bramanti, B., M. G. Thomas, W. Haak, M. Unterlaender, P. Jores, K. Tambets, I. Antanaitis Jacobs, M. N. Haidle, R. Jankauskas, C. J. Kind, F. Lueth, T. Terberger, J. Hiller, S. Matsumura, P. Forster, J. Burger, 2009, "Genetic Discontinuity Between Local Hunter-Gatherers and Central Europe's First Farmers", in *Science*, 326, pp. 137-140.
- Brandt, Guido, Wolfgang Haak, Christina J. Adler, Christina Roth, Anna Szécsényi-Nagy, Sarah Karimnia, Sabine Möller-Rieker, Harald Meller, Robert Ganslmeier, Susanne Friederich, Veit Dresely, Nicole Nicklisch, Joseph K. Pickrell, Frank Sirocko, David Reich, Alan Cooper, Kurt W. Alt, 2013, "Ancient DNA reveals key stages in the formation of central European mitochondrial genetic diversity", in *Science*, 342, pp. 257-261.
- Clackson, James, 2007, *Indo European Linguistics. An introduction*, Cambridge: University Press, pp. 1-24.
- Gamkrelidze, Thomas V. / Ivanov, V. V., 1990, "The early history of Indo-European languages", in *Sci.Am.*, 262, pp. 110-116.
- Gimbutas, Marija, 1977, "The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe", in *Journal of Indo-European Studies*, 5, pp. 277-338.
- Gimbutas, Marija, 1980, "The Kurgan wave number 2 (c. 3400-3200 BC) into Europe and the following transformation of culture", in *Journal of Indo-European Studies*, 8, pp. 273-315.
- Haak, Wolfgang, Iosif Lazaridis, Nick Patterson, Nadin Rohland, Swapan Mallick, Bastien Llamas, Guido Brandt, Susanne Nordenfelt, Eadaoin Harney, Kristin Stewardson, Qiaomei Fu, Alissa Mittnik, Eszter Banffy, Christos Economou, Michael Francken, Susanne Friederich, Rafael Garrido Pena, Fredrik Hallgren, Valery Khartanovich, Aleksandr Khokhlov, Michael Kunst, Pavel Kuznetsov, Harald Meller, Oleg Mochalov, Vayacheslav Moiseyev, Nicole Nicklisch, Sandra L. Pichler, Roberto Risch, Manuel A. Rojo Guerra, Christina Roth, Anna Szecsenyi-Nagy, Joachim Wahl, Matthias Meyer, Johannes Krause, Dorcas Brown, David Anthony, Alan Cooper, Kurt Werner Alt, David Reich, 2015, "Massive migration from the steppe was a source for Indo-European languages in Europe", in *Nature*, 522, pp. 4-138.

- Hellenthal, Garrett, George B. J. Busby, Gavin Band, James F. Wilson, Cristian Capelli, Daniel Falush, Simon Myers, 2014, "A genetic atlas of human admixture history", *Science*, 343, pp. 747–751.
- Kuzmina, Elena E., 2007, *The Origin of Indo-Iranians*, Boston: Brill, pp. 325-326.
- Lazaridis, Iosif, Nick Patterson, Alissa Mittnik, Gabriel Renaud, Swapan Mallick, Karola Kiršanow, Peter H. Sudmant, Joshua G. Schraiber, Sergi Castellano, Mark Lipson, Bonnie Berger, Christos Economou, Ruth Bollongino, Qiaomei Fu, Kirsten I. Bos, Susanne Nordenfelt, Heng Li, Cesare de Filippo, Kay Prüfer, Susanna Sawyer, Cosimo Posth, Wolfgang Haak, Fredrik Hallgren, Elin Fornander, Nadin Rohland, Dominique Delsate, Michael Francken, Jean-Michel Guinet, Joachim Wahl, George Ayodo, Hamza A. Babiker, Graciela Bailliet, Elena Balanovska, Oleg Balanovsky, Ramiro Barrantes, Gabriel Bedoya, Haim Ben-Ami, Judit Bene, Fouad Berrada, Claudio M. Bravi, Francesca Brisighelli, George B. J. Busby, Francesco Cali, Mikhail Churnosov, David E. C. Cole, Daniel Corach, Larissa Damba, George van Driem, Stanislav Dryomov, Jean-Michel Dugoujon, Sardana A. Fedorova, Irene Gallego Romero, Marina Gubina, Michael Hammer, Brenna M. Henn, Tor Hervig, Ugur Hodoglugil, Aashish R. Jha, Sena Karachanak-Yankova, Rita Khusainova, Elza Khusnutdinova, Rick Kittles, Toomas Kivisild, William Klitz, Vaidutis Kucinskas, Alena Kushniarevich, Leila Laredj, Sergey Litvinov, Theologos Loukidis, Robert W. Mahley, Be'la Melegh, Ene Metspalu, Julio Molina, Joanna Mountain, Klemetti Nakkalajrvi, Desislava Nesheva, Thomas Nyambo, Ludmila Osipova, Juri Parik, Fedor Platonov, Olga Posukh, Valentino Romano, Francisco Rothhammer, Igor Rudan, Ruslan Ruizbakiev, Hovhannes Sahakyan, Antti Sajantila, Antonio Salas, Elena B. Starikovskaya, Ayele Tarekegn, Draga Toncheva, Shahlo Turdikulova, Ingrida Uktveryte, Olga Utevska, Rene' Vasquez, Mercedes Villena, Mikhail Voevoda, Cheryl A. Winkler, Levon Yepiskoposyan, Pierre Zalloua, Tatijana Zemunik, Alan Cooper, Cristian Capelli, Mark G. Thomas, Andres Ruiz-Linares, Sarah A. Tishkoff, Lalji Singh, Kumarasamy Thangaraj, Richard Villems, David Comas, Rem Sukernik, Mait Metspalu, Matthias Meyer, Evan E. Eichler, Joachim Burger, Montgomery Slatkin, Svante Pääbo, Janet Kelso, David Reich, Johannes Krause, 2014, "Ancient human genomes suggest three ancestral populations for present day Europeans", in *Nature*, 513, pp. 409-413.
- Mallory, James Patrick, 1990, "In search of the Indo-Europeans; Language, Archaeology and Myth", in *Journal of Field Archaeology*, 17 (1), pp. 89-93.

- Mallory, James Patrick., 1997, *Encyclopedia of Indo-European Culture*, London: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Purcell, Shaun, Daly Mark J., Sham Pac C., 2007. "WHAP: Haplotype-based Association Analysis", in *Bioinformatics*, 23 (2), pp. 200-256.
- Skoglund, Pontus, Helena Malmström, Maanasa Raghavan, Jan Storå Per Hall, Eske Willerslev, M. Thomas P. Gilbert, Anders Götherström, Mattias Jakobsson, 2012, "Origins and Genetic Legacy of Neolithic Farmers and Hunter-Gatherers in Europe", in *Science*, 336, pp. 466-469.
- Strachan, T., Read Andrew P., 1999, *Human molecular genetics*, New York: Wiley-Liss, pp. 10-23.
- Villar Francisco, 1996, *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid: Gredos.

Annexes

Figure 1. *Anatolian Hypothesis*

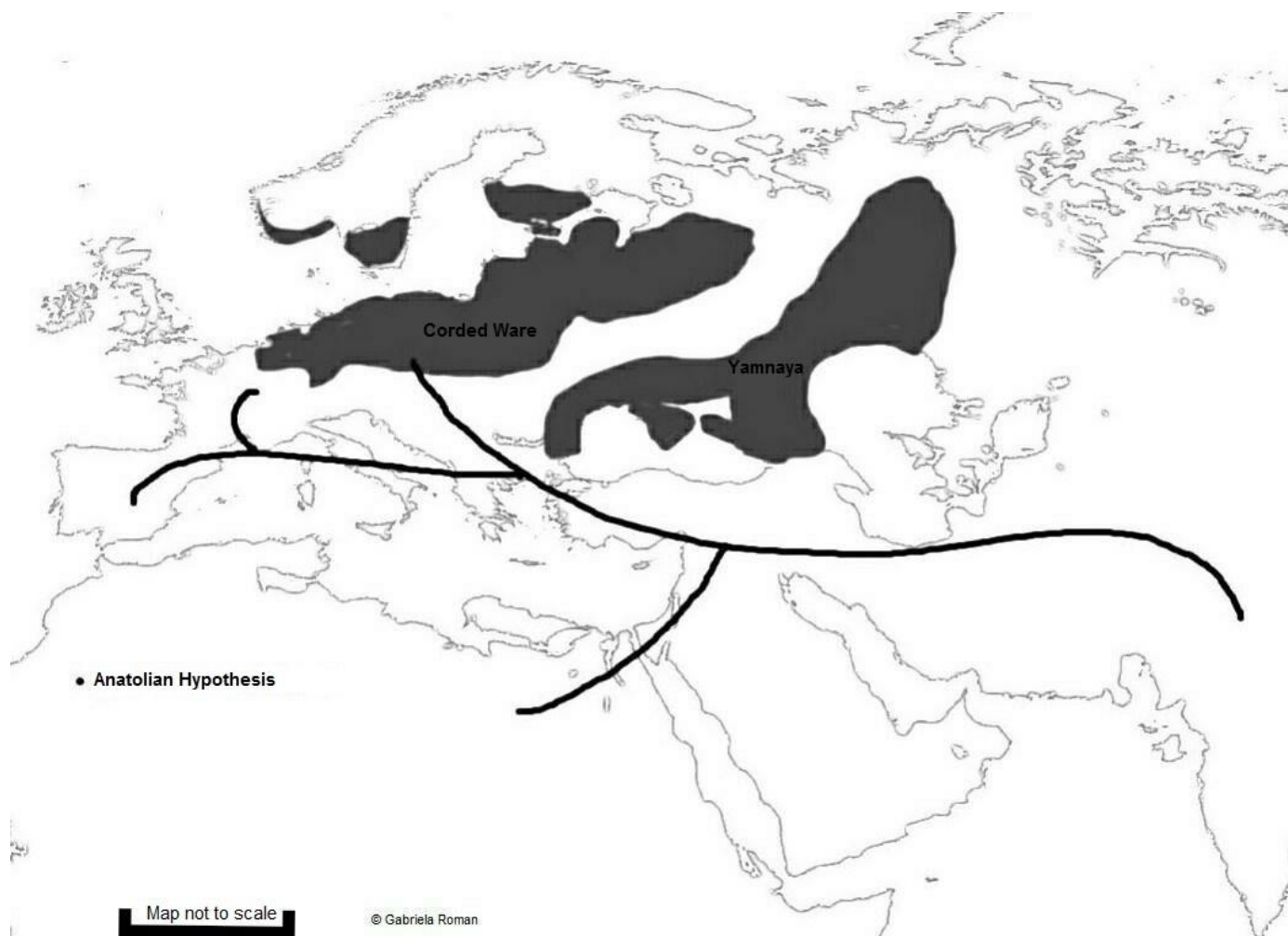
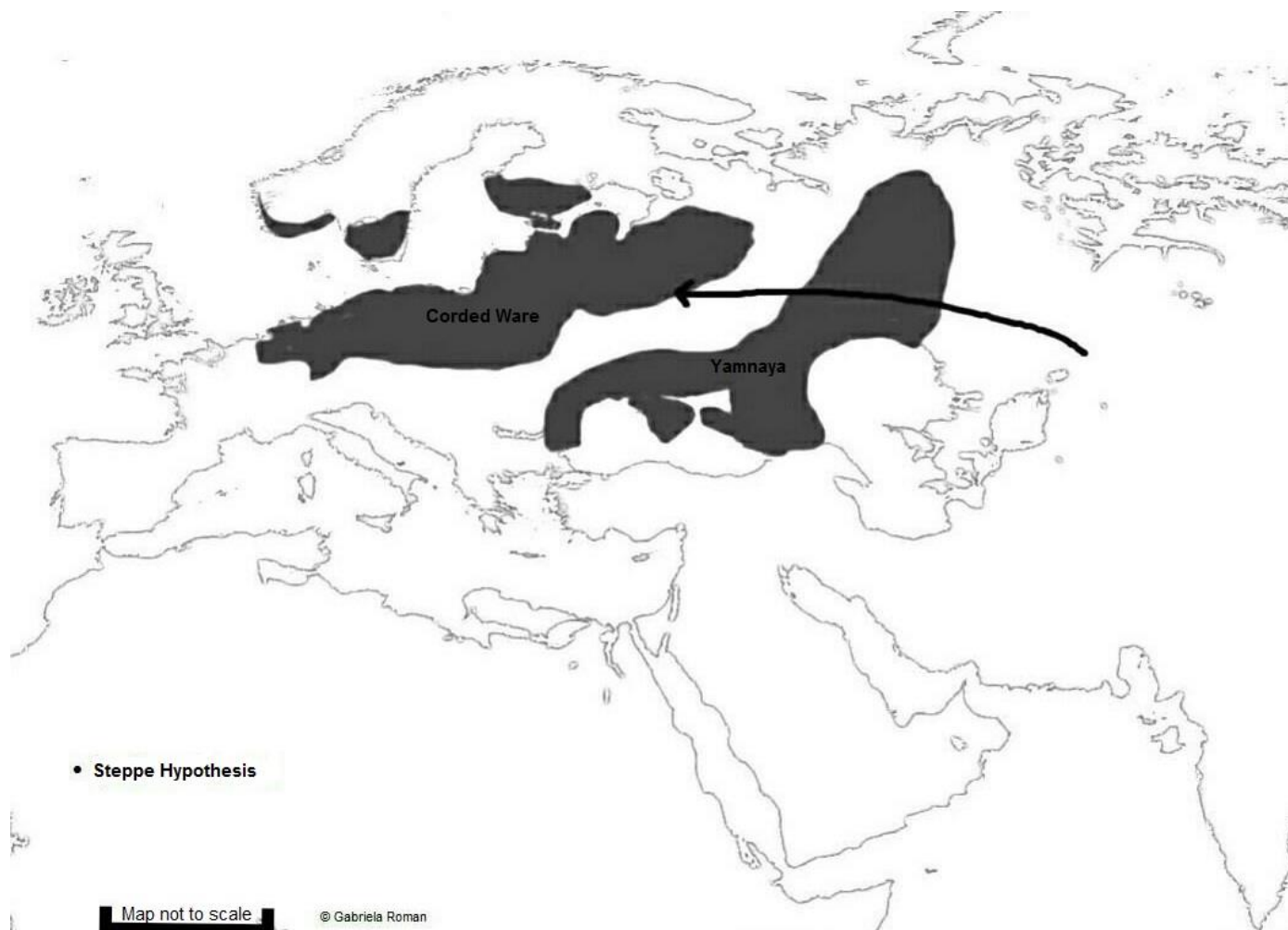


Figure 2. *Steppe Hypothesis*



Gheorghe Plăiașu

Man in cosmos. A few elements of extraterrestrial anthropology*

From all the living creatures of the earth, the man is the only species that, in the last half of century, is no longer exclusively tied to the terrestrial environment. The adaptation at the extraterrestrial environment implies particular requirements, which, we have strong reasons to believe, are not totally fulfilled today. In the present study, in the frame of the space conquest history's data, I will attempt to focus on lesser known facts to the great public – although I will base my efforts on the study of science popularization press – about the health concerns of the human organism in the extraterrestrial environment or while using the spatial technology. The events during the manned rocket launching, microgravity, the dangerous space radiation, sharing the everyday life with crew members inside the spatial station etc. are just as many challenges one has to defeat in his extraterrestrial venture, to always manage to solve them with a perfect outcome, the eventuality of a partial success meaning giant, irrecoverable loss in financial terms or even in human lives.

At the end of the '50s, in the context of the ideological and propaganda confrontation between the capitalist and socialist system, the problem of the supremacy in conquering the space appeared between Union of Soviet Socialist Republics and The United States of America. First the USSR has taken the lead by launching the first artificial satellite of the Earth. The USA's reaction was prompt. In a very short time, the Americans came even, repeating the performance of their rivals.

* Translation from Romanian by Iulia Silvia Plăiașu.

In this period of time, each of the two superpowers tried to show its technical superiority. This superiority was requiring human and material resources, also a great financial effort. The human potential was the most important, based on K. E. Tsiolkovsky and R. Goddard's ideas¹, which were put to work. Very important was also the work of designing and realizing the concept of the space rockets, but also the very harsh selection of the candidates for the cosmic flights and their intensive training. The candidates in a perfect health and excellent physical form have been selected. They were supposed to be able to adapt very easily to any situation, especially to the unpredicted ones.

After the early state of the space conquering, USA took revenge on the USSR by sending more astronaut crews on the Moon. It was obvious that the USA had won the cosmic race they had with USSR. The scientific research of the universe and of its elements was to begin. However, in order to research the planets and their satellites, there had to be used space probes rather than manned rockets.

The change to probes was made first of all for financial reasons. The manned rockets were much more expensive, as they had security and life maintaining system which increased the useable mass which had to be transported. Increasing the useable mass, it was necessary to take a large quantity of fuel, which further increased the total mass of the rocket. Another inconvenient of manned rockets was also the fact that astronauts couldn't bear extremely high accelerations of the rockets. Smaller acceleration finally lead to a extra fuel use consumption, which once again further increase the rocket mass, therefore the manned rockets had a much higher launch price.

What happens when the rocket acceleration is increased? The answer is that the astronaut's weight increases as well. The phenomenon is called *overload*. The acceleration imposed to a mass in freefall by the gravitational force of the Earth is noted with "g".² If the acceleration is 2g, the weight of the astronaut doubles itself and when it is 3g it triples itself and so on.

The huge weight of the astronaut at the rocket's launching is not the only problem. Another problem is that his blood and the other bodily fluids of the astronaut tend to gather in his

¹ Konstantin Eduardovich Tsiolkovsky, 1857-1935, Russian scientist and inventor, rocket specialist and pioneer of the astronautics, has discovered the principles of the multistage rocket and the use of the liquid fuel instead of the solid one. Robert Goddard, 1882-1945, American teacher of physics has conceived the first designs of the space rockets and discovered the technical fundament of the modern launchers.

² $g = 9,8\text{m/s}^2$, the terrestrial acceleration measured at the level of the sea and at the latitude of 45 degrees.

lower body. Because of this, the brain and other organs are no longer well-supplied with blood. Additionally, other effects due to acceleration on the astronaut are:

- at 2g, if the astronaut stays on a chair stands up with a certain struggle and experiences difficulties if it tries to walk;

- at 3g, he can no longer stand;

- at accelerations over 3g, a “grey curtain” expands itself from the periphery of the eyes to the centre. The bigger the acceleration is, the bigger colour sight loss is, starting as well from the periphery of the eyes;

- at 4.5g, a “black veil” appears, meaning he can no longer see, but the hearing and the possibility of logical thinking aren’t lost;

- at 8g, the astronaut can no longer move his leg or head;

- at 12g usually the astronauts lose their consciousness.

At an even higher acceleration there is the risk that the astronauts could lose their life. But just before losing their consciousness their activity lowers considerably, due to the fact they can no longer see well or even at all, they cannot move even their limbs. These are the reasons for which, at the launch of the manned rockets, the acceleration has to be small. In order to diminish the negative effects of the crew at the launch there are used some special chairs leaned compared to the vertical line or even horizontal, so astronauts can sit with their back toward the Earth (Curceanu, 2011).

The effects caused by acceleration are not the only negative effects on the astronauts. In the moment the spaceship reaches the orbit and begins to move around the Earth the state of imponderability, also called *microgravity*, sets in, in which the weight of the objects, including the astronaut’s one, disappears. In this state, the astronauts and any other objects hover in the space rocket. This is why the objects must be carefully immobilized and the astronauts have to move around with caution. In the microgravity state the astronaut’s bodily fluids are no longer attracted by the Earth. The blood is evenly dispersed in the body. A litre and a half of blood pass from the lower part of the body into the higher part, increasing the pressure on the brain and other organs as well. Therefore the face swallows and a general state of discomfort appears (headaches, nausea, dizziness, vomit and other effects generally known as *cosmic syndrome* or *space sick*). The cause of this syndrome is a signal of discomfort sent to the brain by the intern ear. This state of sickness appears especially in the first few days of the mission, then, as a result of the adaptation to the new situation, the body eliminates a litre and a half of water in a few days. The

heart adapts the frequency of its beats as well as the volume, in order to cope with the new situation (Bourdial [coord.], 2003: 122).

After the USA had confirmed their supremacy in the race with USSR for the conquest of the Space and the American astronauts had landed on the Moon, the Soviets changed their goals in their space policy, being aware of the impossibility to compete with the Americans. Therefore, they decided to launch *space stations*. Between 1971 and 1984, the Soviets launched seven orbital stations Salyut, and in 1986 they launched the station Mir, which has been used for 13 years to study the effects of the microgravity.

A major change interfered also in the American policy, after the 28th of January 1986, when seven American astronauts died in the explosion of the Challenger spacecraft launching. This disaster restarted the polemics issued after the accident of the Apollo 13 from April 1970, when the crew has been saved in the last moment. The Challenger mission itself was made to prove the fact that the launching of the space rockets was very well prepared, which was infirmed.

The launching is the most difficult phase. All the systems of the spaceship must function perfectly and this doesn't happen each and every time. All the subsystems must be perfectly executed and perfectly put in place. But people aren't perfect, they can be wrong. In fact, a good launch is the supreme proof that all the work in making the spaceship was flawless.

In the polemics that burst after the Challenger disaster, one of the sides says that the human presence in space is unnecessary, as the spaceships can be made automatic. Human crew requires systems and additional requirements in order to maintain their life: small enough acceleration which the astronauts can easily resist, a certain temperature and pressure, water, food and a minimum comfort for the astronauts. All these raise extremely high the price of the spaceships, even more as the crew gets bigger. The other side says that the human presence in the spaceships is necessary and that the man cannot be replaced by robots. The man can take the best decisions because he is there. The man can make reparations and recover artificial satellites of the Earth, which the robot cannot do.

It seems the truth is somewhere in between. This made USA to orient its special policy towards long time flights and towards a building project of a giant special station where, inspired by the pattern of the Soviets, they could study the imponderability and its effects on the astronauts on long periods (*ibidem*, 118-119). This special station was designed to be the home of 6-7 astronauts, which lived there for months (approximately 6 months), until they were replaced with others brought by spaceships (*ibidem*, 124). The station was to be used also as a harbour for

other spaceships, which would bring different materials from the Earth, could serve as storage, as a command centre for different orbit missions, and for Earth and universe observation.

The project of the American spatial station was delayed a couple of times, because it was too expensive and in the end there were invited other countries which would participate to the project. It became in the end international. First to join was the European Space Agency (ESA), and then Russia was invited, which had experience in the spatial station constructions. Later, Japan, Canada and Brazil joined this project as well. Through ESA, Germany, France, Italy, Great Britain, Spain, Belgium, Holland, Norway, Denmark, Sweden and Switzerland joined as well. Because it was built through the international cooperation of sixteen countries, the station was named “The International Space Station”. It is a gigantic station, which revolves around the Earth in 91.2 minutes, at a height of over 300 km and whose cost is of over 100 billion dollars. It is formed by 14 modules which are joined together. It also has rockets engines which can accelerate it, because the friction with the very rarefied air can slow it down and make it so that in several years it would fall on Earth. The station can remain on the orbit so many years it will be necessary. Its construction began in 1998 and lasted until 2010. The International Space Station is continuously inhabited by astronauts since 2nd November 2000. It has extremely big solar panels, which produce enough electricity for all the devices on board and for all the astronauts’ activities, including some comfort („Stația spațială...” 2008). In order to assemble the modules or the parts of the station it was required for the astronauts to get outside, in space, where they worked many hours, of course dressed with space costumes (Stănescu, 2011b).

Before the International Space Station there have been the Russian stations I referred to, and the Americans had Skylab, launched in 1973. These were used in order to study the course of life in imponderability, but were not continuously used („Stația spațială...”, 2008). These have been launched because there was noticed that in the cosmic flights which lasted several days there appeared a series of modifications on the astronauts, outside of those stated before. Some of these are the muscles’ atrophy and osteoporosis. The inner ear is also affected and the astronauts lose their capacity to realize where is up and where is down. They no longer know if they stand up or are upside down, because the sensitive receptors in their foot are no longer stimulated due to the lack of gravity. The same happens about the receptors which collect data about the state of the muscles which hold the body up.

Osteoporosis appears due to the fact the bones can no longer be used by the muscles, due to the lack of gravity. Osteoporosis is produced by the bones’ demineralization, which therefore lose a part of their calcium. What osteoporosis does to the bones is making them thinner and

more fragile. Fortunately, spatial osteoporosis is reversible and disappears after a few months after coming back on Earth. Due to the fact the Sun rises at every 90 minutes, due to the rotation of the ship or of the station, the sleep patterns are affected, therefore affecting the astronauts' mood, the tiredness getting increasingly bigger.

The engines of the spaceships or of the spatial stations make a loud noise and have an additional contribution to the discomfort of the astronauts. The stressing flight, the isolation or the fact they live with the other astronauts all have a negative influence on their mood. Due to those stressing factors, their immunity system is weakened. Also, the cosmic radiations, coming mainly from the Sun, but also from other stars, weaken the immunity system (Bourdial [coord.], 2003: 122-123). As an example, on the International Space Station, an astronaut receives a dose of radiations equal to the quantum received by a man on the Earth during a year (Stănescu, 2011a). However, no case of cancer has been diagnosed up to now.

The main role of the International Space Station is to properly study the effects of living for long periods of time in space on the man's physical and mental health. The physiology of the plants and animals in the cosmic space is also studied. Efforts are made to improve as much as possible new technologies to obtain in imponderability materials with special properties, materials that cannot be obtained on the Earth. Observations will be made on the Earth, regarding the weather phenomena, the air movements, pollution etc. (Bourdial [coord.], 2003: 125).

On the International Space Station a small group of cosmonauts lives and works. Due to the gravity, almost everything is done in a different way comparing to the Earth. The limited space impose that every astronaut has a bigger concern to not disturb his colleagues and not to be disturbed by the others. Every astronaut has a berth where there are sleeping bags and personal objects. The berths can be closed during resting time to allow the astronauts a period of silence and relaxation. There are discipline and precise rules in the station, the space inside being crowded and there is a lot of work to do. The schedule begins at 6 o'clock in the morning, when they get up, and then they have breakfast, followed by the meeting for planning the activities of the day. Afterwards, they discuss with the control centre of the mission. After 8 o'clock a.m. everyone starts to do the planned activities. There are numerous research projects in biology, physics, astronomy, meteorology and other fields. For these projects there are made experiments and the data are registered. The teams work to install new components, equipments and new laboratories to the station. The astronauts go seldom out of the station to perform mounting works or repairing, which is very difficult.

As seen above, microgravity atrophies the muscles and weakens the bones, especially the legs' ones. To prevent this situation, all the astronauts do physical exercises, for two hours per day, at least. They mostly use a running training device on which they are tied with elastic wires, in order the astronauts press with a certain force on it. The elastic force with whom the astronauts press on the training device simulates the gravity that they have to defeat on the Earth (Stănescu, 2011b). Also, to prevent the calcium loss and the osteoporosis, the cosmonauts take supplements of vitamin D. Vitamin D helps to stabilize the calcium in the bones (*idem*, 2011a).

The program of the astronauts continues at 1 p. m. with lunch. The food can be frozen or tinned. On the station there are refrigerators and facilities to warm the food and everyone can eat everything what he wants. Due to the changes of the bodily fluids, the food doesn't taste like on the Earth, therefore the cosmonauts prefer the more spicy food. On the station there is a water disposer that offers cold and hot water. The knives and the forks have magnets that attach them to the plates or the dishes they are on. At the end of the dinner all the floating crumbs and leftovers must be picked up from the air, so they don't enter any device and break it.

After dinner, the astronauts continue their technical or scientific activities, or their physical exercise schedule. At 19.30 the astronauts eat dinner, after that they discuss certain problems. The daily schedule ends at 21.30 when it's sleep time. In order to sleep, they use tied sleep bags, so the astronauts won't hit a sensitive device while they float in the air (*idem*, 2011b).

In a discussion by radio waves with pupils from Dâmbovița³, the American astronaut Jeffrey Williams, who was at the International Space Station, said: "No matter what age we have, we cannot abstain to play with spoons, water drops, or to amuse ourselves by going through reduced gravitation" (apud Dumitru, 2016). It's natural, we can say, because the humans also need to relax from time to time.

Water is extremely expensive on the International Space Station. Since it is brought from Earth, the price of a water kilogram is higher than of a kilogram of gold. This holds true for any other material or substance brought from Earth to the station. This is why there are many attempts to use less water, especially for personal hygiene. There are used many wet napkins due to that, and the urine is recycled through a filtration and sterilization system. This way, some of the water is recovered. The toothpaste used is eatable, is swallowed and in this way there is used once again less water. The toilets are special and don't use water.

³ A Romanian county.

The amount of information obtained since the International Space Station has begun hosting continuously astronauts is huge. The information about the microgravity and the cosmic radiations are very important, especially considering our health, and will be extremely important for future spatial missions towards Mars or other cosmic objects which are far away. Based on the information found at the International Space Station there are already research efforts in order to improve the astronauts' health during the spatial missions of prolonged duration (Stănescu, 2011b). Therefore, considering this information, we realize that an astronaut's job is even harder than we expected.

A short time after the International Space Station began to continuously host astronauts the doctors have begun to realize that the man isn't adaptable enough to the conditions of the cosmic space, as it was initially believed. This tough adaptation of the man to the spatial environment is due to the fact he has lived and evolved for millions of years on Earth, where the environment conditions are much easier to resist. The worst factors which affect a man's health are the lack of gravity and the cosmic radiations. The lack of gravity has the worst consequences on a man's health, some of them still being not well known (*idem*, 2011a).

Even if the astronaut has a very good health and physical condition, even if he was very well trained, when he reaches space he still suffers of the *space syndrome*. Due to imponderability the blood and lymph go up to the head which becomes heavy, the nose gets plugged and the digestion slows down. An advantageous thing to the work at the board of the station is that in microgravity nobody snores.

The astronaut John Glenn, who participated in 1988 at the age of 77 in an experiment on the board of the Discovery spaceship in order to study the behaviour of a senior human's body in space, has had problems with swallowing food, as the food did not reach the stomach in microgravity conditions. Currently, this problem was solved through a special technique.

In space, salt and pepper are not used in their usual form. Due to the same microgravity, they can end up in the eyes or the nose of the astronauts. There are only used special liquid condiments. Females which have breast implants cannot be astronauts, as in the cosmic space their organism could respond negatively to these implants.

The adaptation of the astronauts once again to the terrestrial environment is much harder than their adaptation to the space condition. In the first hours after they re-enter Earth they cannot stand up, since their weight seems to them too big. (Pițigoi, 2011) Here is how a Romanian astronaut, Dumitru Prunariu, remembers the moments after the landing: "The change to normal weight was horrible. I woke up being raised by four members of the search team and put next to

Popov, who was staying on a long chair. I had the impression I was made of lead and that the Earth was shaking under me.” A little later, although dizzy, Prunariu was helped by others to walk to the capsule of the rocket to sign on it, as the tradition requires. Prunariu has also experienced among other unpleasant effects of the microgravity a lower back pain. He says: “I was getting up almost every morning at 5-5.30 in pain, feeling the need to move immediately” („Dumitru Prunariu”, 2007).

The detailed research of the astronauts’ health problems in space have revealed new aspects too, not fully elucidated. A Dutch study showed the fact that 12 of the 16 cosmonauts suffered from headache, which they never had on the Earth. Until now the headaches were related to the space sick, characterized by nausea, dizziness and vomit. But although the space sick was ameliorating, the headache was not disappearing. The conclusion was that the headache was a symptom of other health problem. The reason is still the microgravity, which modifies the circulation of the fluids in the head area, increasing the intracranial pressure or determining the decreasing of the amount of oxygen in the brain („Durerea de cap...”, 2009). The quality of the blood is very important. It has been established that the generation of red cells in the blood decreases significantly when the astronauts live in space. The red cells provide oxygen to the organism, *id est* to the brain. That explains the headache (Despa, 2016).

The American scientist have found that, although the astronaut from the ISS do every day at least two hours of physical training, because of the microgravity their capacity of work decreases with 40% after six months. That means that the power of an astronaut of 30-35 years is equal to a man of 80 years on the Earth. So, staying the space makes the astronauts older. The specialists are now looking for new methods of training to prevent the weakening of the muscles („Munca în spațiu...”, 2010).

Knowing that the microgravity produces the osteoporosis, a method of measuring the maximal force that the bones can resist without breaking has been recently made. This method uses computer models. The loss of the pelvis bones’ resistance makes more likely the fracturing of them. After six months in space, some astronauts from ISS had their pelvis bones’ resistance lowered with a maximum of 20-30%. This resistance was equal to one of a senior woman with osteoporosis („Cosmonaut?...”, 2009). The studies demonstrate that the rate with which the density of the bones decreases depends on their race and genetic information. It seems the black race is the most resistant, followed by the Caucasians and the Asiatic races. At NASA they assume that the astronauts which will go to Mars will be genetically tested in order to correspond to the difficulties of a prolonged journey (Comper, 2011).

The astronaut Chris Hadfield, who was on the ISS, explains what happens with the five senses in the space. As an example, if one shouts outside the spacecraft, nothing would be heard, as the sound doesn't propagate itself in the void. Inside the space station, because of the very noisy aeration and other systems, the hearing is diminished. The visual sense isn't too much effective either. When in space, the astronauts complain about the blurred vision. The specialists say that this is due to the bodily fluids that go up to the head more than they do on the Earth. These fluids press on the eyes and deform them. This deformation becomes permanent to some cosmonauts, never regaining the initial form when they come back to the Earth. Neither do their visual capacities. Also, because the cosmic radiations, the astronauts see glimpses of lights when they keep their eyes closed. The same microgravity, who makes the body fluids to go up to the brains in a much higher amount than on the Earth, determine the sinuses to be locked, therefore the sense of the smell is weaker. The tactile sense is less affected. If the astronauts stay a lot of time in space, their feet became very soft as these don't support all the weight of the body anymore, and the skin from the upper part of the feet becomes more tough as these grab different objects whit this part of the body in order to be able to move themselves in the imponderability state („Cum te-ai simți...", 2013).

Recently, it has been discovered that the radiations destroy the stem cells. These cells can renew themselves and produce a great variety of cells. The radiations destroy the cells from the zone of learning and controlling the emotions. Modalities to protect the astronauts' brain are looked for, especially at the prospect of the following missions to the Moon or Mars („Va fi afectat...", 2008).

At the University of Terrano, Italy, an enzyme having an important role in the death of the organisms' cells in the space has been discovered. This enzyme has a great influence also in the aging process and might reduce the problems of the astronauts' immunity system while they are in space. A protein has also been discovered that might have the property to slow the aging process and would reduce the problems of the immunity system („A fost descoperită...", 2012).

All the negative influences upon the astronauts' health presented until now are very important and in the future scientists will need to take measures to improve the astronauts' health. These efforts are made to organize, probably after 2030, a trip to Mars with a manned spaceship. This trip could be for more than ten months, and almost two years from the moment of leaving the Earth to the moment of return. In this time, the bone and muscular system would be very much awakened because of the lack of gravity. Although Mars has a smaller mass than Earth, the

astronauts could fall and break their legs. This would be a catastrophe. Currently, a solution against bones resistance loss hasn't been found yet.

The candidates to a trip to Mars should be examined with a methodical psychological test, as a resistance against many factors of stress is necessary. The cosmonauts must also face a deep boredom during the trip. Due to the long distance from Earth to Mars, the delay of the radio signal could be up to 20 minutes. The multiple skills and the courage of the astronauts are very important required qualities; in situations of emergency, they should solve the problems without the help of the people from the Earth, because an answer from them couldn't come earlier than after 20 minutes. The astronauts must also be psychologically compatible, a conflict being not acceptable. For instance, during an experiment in 1999, the conflict between two Russian cosmonauts degenerated in violence.

The radiations are an important risk in a voyage to Mars, as an efficient shield against the radiations was not conceived yet (Comper, 2011). The cosmic radiations increase the danger of the cataract apparition, an eye disease in which the crystalline becomes more and more opaque and the astronauts have a bigger chance to become blind as they spend more and more time in space. So in a trip to Mars, it's nearly certain the astronauts would get cataract (Stănescu, 2011b).

The Soviet cosmonaut Valentin Lebedev, who in 1982 spent 221 days in space, says that he got cataract in space. He says: "I have suffered very badly from the space radiation. At that time it was forbidden to say this. Today I can freely declare that my eyes have been irreversibly affected due to those flights". His illness is irreversible and he knows his sight will never recover („Cosmonauții sovietici...", 2008).

Due to the fact that the astronauts who will go to Mars could go blind, but also since they could have blurry sight, NASA has requested the specialists to conceive a special kind of glasses so the astronauts could see better and to study very cautiously this phenomenon. For example, the astronaut Garret Reisman, who in 2008 spent three months at the board of SSI, has observed a slight worsening of his sight when he got back on Earth. In 2010, at the second flight, his sight became so blurry he could no longer read the data on the screen (Tudor, 2011).

As we can see, for the trip to Mars there are enough problems to be solved, in the astronauts' health domain, which will hopefully be solved by the spatial medicine, but as well as in the technical domain, in order to increase the speed of the spaceships and to shorten the trip's duration, therefore shortening the discomfort of the astronauts.

Another important problem for the activities of the human in space is also made by a perspective which is becoming more and more realistic: the touristic potential of the Earth seen

from space. Here is what the Romanian cosmonaut Dumitru Prunariu said: “The flight is gorgeous! You have the opportunity to see your planet and to bear in mind all of your life the icon of a giant, beautifully coloured boulder, which revolves slowly” (apud Aldea, 2004). The same Dumitru Prunariu says: “Whenever I had free time, about an hour and a half a day, I was admiring the beauties of the Earth through the windows of the cosmic station” („Dumitru Prunariu...”, 2007).

One of the picturesque things of the Earth seen from space is the aurora borealis. It is indeed beautiful when seen from the Earth, but from space it is even more beautiful. The sight of an aurora borealis was filmed from the ISS when there had been a solar storm. The aurora borealis is produced by particles electrically charged which come from the Sun and enter the magnetic field of the Earth. An incomplete description of it would be about this: “light and fog waves, sometimes red, sometimes green, while from space it seems like it rains with stars” („Imagini care...”, 2012).

In the year 2001, there were already very rich tourists in space which paid for flights on Russian spaceships, along with Russian pilots from spatial missions of the Russian State. The cost of these touristic trips in space was between twenty and forty million dollars for one tourist. Between 2001 and 2009, seven tourists have travelled in space. The first spatial tourist was the American Dennis Tito. He began his journey on 28 April 2001, trip which cost twenty million dollars („Turism spațial”). He intensively trained himself and travelled with two professional Russian pilots. During the take-off, the tourist had a cardio respiratory problem and later he hit his head with the spaceship. He didn’t, however, have problems, since he was well-cared for by one of the pilots specialized in medical care. During the trip, the tourist admired the landscape, took photos and videos (Pițigoi, 2013).

Since September 2012, there are more companies which offer space flights („Turism spațial...”). Due to the great touristic potential, more private companies attempt to develop spaceships which would transport tourists into space, at prices much lower than those paid by the seven spatial tourists to the Spatial Russian Federation’s Agency. Therefore the Virgin Galactic company built a new spaceship for spatial tourism. This will be able to transport six spatial tourists and two pilots, at a height of over 100 kilometres over the Earth, where the passengers will have a few minutes of imponderability and will be able to admire the amazing landscapes of the Earth. We believe that in the near future the amount of spatial tourists will become bigger than the one of the astronauts in the programs financed by the state (Ilie, 2016). The spatial tourism will contribute much to the developing of the spatial means of transport, being the first

application with practicality of the spatial technology, and will become in the future pretty common.

The touristic potential of the cosmos is an additional reason for which plenty of countries are developing or attempting to develop spatial technologies, beginning with the construction of satellites, continuing with the construction of rockets or spaceships and their launch with or without astronauts. The countries which joined in these activities are countries with a large population, therefore with a large human potential, but economical as well. USA, Russia, the European Union through the European Spatial Agency (ESA), China, Japan, are some of the countries and international organisms where the spatial technology is advanced. The spatial activities of these countries are done by an important number of specialists and receive an important amount of financial and economical resources. There are certain collaborations between many countries which do spatial activities, both in the domain of technology, and in the one of spatial medicine.

All these efforts which are made in the present will have their continuity in the future and will be made for scientific purposes, as well as practical. It is probable that in the future there are going to be more and more activities in space, because the natural terrestrial resources will become lesser and lesser. There are going to be made ample researches regarding resources of other planets and celestial bodies. After the resources will be searched and researched, it will be identified where are the most favourable areas where could be built researching stations and later colonies in order to exploit them. Of course, the astronauts who will reach those celestial bodies would have problems and difficulties due to the less-friendly environments, some of them even hostile. Probably some of the first astral bodies which will be researched and humanized will be the Moon and Mars. The Moon will be important to mankind because it is the closest astral object to our reach. In order to get to the Moon, the astronauts need only a few days. Due to the fact that the Moon doesn't have a magnetic field or atmosphere, the astronauts will need to build buildings and shelters inside the Moon's soil so they could be defended against cosmic radiations and big temperature differences between the night and day. The buildings, shelters or the places where the astronauts will do their activities need to be well sealed so they will not lose any air, as the Moon does not have air at all. Also, there have to be sources which would produce air.

The gravitational force of the Moon is almost by six times smaller than that of the Earth, so the objects and the men would be nearly six times easier than on Earth. There is the risk that after long periods the persons who lived to have certain problems with the weakening of the bones and the muscles, as well as of other kinds.

The situation is the same on Mars, where the atmosphere is almost by fifty times more rarefied than on Earth, and the magnetic field is nearly zero. Just as on the Moon, there is an irradiation risk, although much less dangerous, since the atmosphere offers a relative protection, but insufficient, compared to the Earth. So the buildings will have to be protected by the cosmic radiations. And it will be necessary that the buildings would have to be buried in the ground. On Mars there is an atmosphere, but it does not contain air. The buildings will also need to be sealed, so the air would not be lost from the inside. The ones who would live and work on Mars would also have certain problems with the weakening of the muscles and the resistance of the bones, since the gravitational force is, as I have mentioned, just 38% of that on the Earth, but two times stronger than that on the Moon. So the men and the objects would be about three times easier on Mars than on Earth. The red planet is colder than the Earth, but about in the equatorial area there are temperatures close to that of the temperate zone on the Earth, so making a house warm enough is no harder than on the Earth. As we will get farther from the equator on Mars, the more will the houses need to be warmed and the environment will be more and more hostile for the humans due to temperatures.

So the conditions for life, on the Moon, as well as on Mars, will be tougher than the ones on Earth. On Mars, the life conditions will be somewhat less tough than on the Moon, but the trip will last longer, since it is farther away from the Earth, therefore the transport will be more expensive. For other celestial bodies, the distance will be bigger and bigger, therefore the cost will increase and the environment conditions will be worse. This means bigger efforts, financial and human.

The conclusion is that the spatial technology, microgravity, the cosmic radiations and all the attributes of the cosmic environment which are totally different than those of the terrestrial environment will give countless problems and challenges to the adaptation ability of the astronauts. In the future, it is expected that the spatial medicine to progress and to propose a series of measures in order to improve the working and life conditions, even if it will not completely solve the difficulties which the astronauts will experience during the long time trips. It is, however, likely that new problems will appear, which are yet unknown, due to the environment conditions which are more difficult on the different astral objects yet unexplored or partially explored with the possibilities of the present. The research and the spatial medicine will probably solve most of these problems, but in time.

BIBLIOGRAPHY

- Aldea, Anca, 2004, „Dumitru Prunariu ne-a dus în stele”, <http://jurnalul.ro/special-jurnalul/dumitru-prunariu-ne-a-dus-in-stele-63906.html>
- Bourdial, Isabelle (coord.), 2003, *Universul*, București: Grupul Editorial Rao, translation from French by Ana Andreescu.
- Comper, Marius, 2011, „Marte prima stație în drumul spre viitor”, <http://www.descopera.ro/stiinta/8383045-marte-prima-statie-in-drumul-spre-viitor>
- Curceanu, Oana Cătălina, 2011, „Om vs accelerație. Cum rezistă astronautul, pilotul de F1 și amatorul de bungee jumping”, <http://www.evz.ro/om-vs-acceleratie-cum-rezista-astronatul-pilotul-de-f1-si-amatorul-de-bungee-jumping-927491.html>
- Despa, Horia, 2016, „De ce se simt rău astronautii atunci când se întorc din spațiu?”, <http://playtech.ro/2016/de-ce-se-simt-rau-astronautii-atunci-cand-se-intorc-din-spatiu/>
- Dumitru, Cornelia, 2016, „UPDATE ARISS EU 282 – primul contact radio oficial cu Stația Spațială Internațională, realizat în România. Elevii din Târgoviște i-au pus întrebări astronautului Jeffrey Williams” (video), <http://www.agerpres.ro/sci-tech/2016/04/12/eveniment-la-targoviste-in-care-se-va-lua-legatura-in-direct-in-premiera-nationala-cu-un-astronaut-de-pe-statia-spatiala-internationala-16-02-20>
- Ilie, Ana, 2016, „Virgin Galactic a dezvăluit noua racheta pentru turism spațial – cum arată vehiculul”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/virgin-galactic-a-dezvaluit-noua-racheta-pentru-turism-spatial-cum-arata-vehiculul-video-1409581>
- Pițigoi, Victor, 2011, „Cum se simt cosmonauții în spațiu”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/cum-se-simt-cosmonautii-in-spatiu-1113321>
- Pițigoi, Victor, 2013, „20 milioane de dolari pentru o excursie”, <http://www.ziare.com/magazin/spatiu/20-milioane-de-dolari-pentru-o-excursie-1232584>
- Stănescu, Mihaela, 2011a, „Viața pe Stația Spațială Internațională”, <http://www.descopera.ro/stiinta/8817298-viata-pe-statia-spatiala-internationala>
- Stănescu, Mihaela, 2011b, „Fața întunecată a meseriei de astronaut”, <http://www.descopera.ro/stiinta/9033952-fata-intunecata-a-meseriei-de-astronaut>
- Tudor, Gabriel, 2011, „Astronauții care vor pleca spre Marte ar putea orbi”, <http://www.revistamagazin.ro/content/view/8953/20/>

- „A fost descoperită enzima care îi îmbătrânește pe astronauți”, 2012, [by a *Daily Mail* source], <http://www.descopera.ro/dnews/9586036-a-fost-descoperita-enzima-care-ii-imbatraneste-pe-astronauti>
- „Cosmonaut? Meserie grea și periculoasă!”, 2009, [by an *EurekAlert* source], <http://www.descopera.ro/dnews/3810031-cosmonaut-meserie-grea-si-periculoasa>
- „Cosmonauții sovietici suferă de pe urma misiunilor spațiale”, 2008, [by a *Pravda* source], <http://www.descopera.ro/dnews/3672055-cosmonautii-sovietici-sufera-de-pe-urma-misiunilor-spatiale>
- „Cum te-ai simți pe ISS: ce se întâmplă cu simțurile noastre în spațiu?”, 2013, [by a *Gizmodo* source], <http://www.descopera.ro/dnews/10871847-cum-te-ai-simti-pe-iss-ce-se-intampla-cu-simturile-noastre-in-spatiu>
- „Dumitru Prunariu”, 2007, in *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Dumitru_Prunariu
- „Durerea de cap – boala profesională a astronauților”, 2009, [by a *BBC News* source], <http://www.descopera.ro/dnews/4481127-durerea-de-cap-boala-profesionala-a-astronaulor>
- „Imagini care îți taie respirația. Aurora boreală văzută de pe Stația Spațială Internațională” (*video*), 2012, <http://stirileprotv.ro/știri/știința/video-imagini-care-iti-taie-respiratia-aurora-boreala-vazuta-de-pe-statia-spatiala-internationala.html>
- „Munca în spațiu te îmbătrânește”, 2010, [by a *Telegraph Science* source], <http://www.descopera.ro/dnews/6959389-munca-in-spatiu-te-imbatraneste>
- „Stația spațială internațională”, 2008, in *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Sta%C8%9Bia_Spa%C8%9Bial%C4%83_Interna%C8%9Bional%C4%83
- „Turism spațial”, in *Wikipedia*, https://ro.wikipedia.org/wiki/Turism_spa%C8%9Bial
- „Va fi afectat creierul astronauților în spațiu?”, 2008, [by a *Daily Galaxy* source], <http://www.descopera.ro/dnews/3606538-va-fi-afectat-creierul-astronaulor-in-spatiu>

Christian Crăciun

The words of love*

It is, of course, a fortuitous event that the article I am suggesting for the second issue of our annual publication is, the same as the first one, the transcript of a conference. But randomness is also a sense giver... I am not a person who is very fond of speaking, although the last few years have, more often than not, projected me in the situation, unusual for me, of a wandering speaker. But isn't the return to orality (as different as it may be from the traditional one and mediated by various gadgets) one of the essential symbols of anthropology these days? Doesn't it generate transformations of the human condition that are still difficult to suspect and keep track of? That is why the very form of these texts, of a "traditional" rhetoric is implicitly polemical and has an obvious anthropological dimension, beyond their theme. Therefore, I transcribed in the following pages the short speech I held on the Thursday of 25 February 2016, at the invitation of The Prahova County Cultural Centre, in the generously intimate space provided by The Mythos Drama Centre. The occasion this time was a meeting on the topic of love, with more speakers and I was to discuss the sub-topic "Love and literature". The young, lovely, restless audience took part in the discussion. This is the context necessary for the understanding of the content. I transcribed with minimal corrections and alterations here and there where the avalanche of free speech would have cast an unwanted shadow on the text.

The topic that I am going to discuss at tonight's meeting is: *literature and love*. I don't want Father Bogdan to take offense but I want to start with a small observation: sometimes when you ask a priest or a theologian about a matter as subtle and as difficult as this, they raise their

* Translation from Romanian by Ruxandra Gogu.

eyes to the ceiling and say: son, this is a mystery, and they are off the hook. I can also do this; I can say: Love is a mystery and I'm free, I can leave. It would have been nice if it were that simple; obviously nobody knows what love is, obviously everybody knows what love is and I would suggest starting from the following premise: love can be learnt. I feel extremely regretful that I cannot prove it here tonight, because it is something very difficult to do. Two questions immediately are raised: *who* do we learn it from? And *how* do we learn it? I will tell you something else, love is connected by very many words – we will discuss the vocabulary shortly – and among them there are difficult words such as *happiness*, for example, or *eternity*, *never* and so on. If we learn, we learn when we are young; love is related to youth, although, sadly, or fortunately, a person can also love in their old age; as you know, if you get chicken pox at an older age it can kill you, but if you get it when you are young you can get well. I am an old man and I know these things. Therefore, is it true that we love in our youth so we *don't* know? Love is connected to the two fundamental words of the Universe: *masculine* and *feminine*. I don't say the man and the woman because, apparently, the concepts of masculine and feminine had existed before the man and the woman did; they are united by an energy which is called love and it leads to creation. The love which doesn't lead to creation is not love. There is a song more profound than it is given credit to, which everybody knows; I believe it is performed by the band Taxi and the men in the song all try to utter the words I lo.., I lo... why is that? Because this is the most difficult phrase to pronounce, there isn't a more difficult phrase to say than *I love you*; because, if you find it easy to say, it means you are lying. You are lying to the other person, you are lying to yourself and you are lying to the word love. I dwell on the meaning of the words and, as Father Bogdan also noticed, you can say *make love* but you can't say *have* or *do love*.

What does it really mean this ability of telling someone *I love you*? When you tell someone *I love you*, in fact, you tell them *you are immortal (only?) together with me*. We are both able to create something that comes from the future, from somewhere beyond us. Love comes from somewhere beyond us, goes through us and continues further than us. We are mere vessels through which love passes. If we are pure vessels, love comes out clean; if we are sullied vessels, then obviously, the love that goes through us becomes dirty as well. Speaking of the question where we learn what love is from; well, from literature. More than 90% of the books that make up universal literature, from Gilgamesh to this day, have love as their theme. But, Novalis states that, love is mute and it is only poetry that can make it speak. Therefore, you become a poet when you are in love, without creating even a verse, or half a verse, or a quarter of a verse; by the simple fact that *you give voice* to your love. Two other things that are closely

related: *poetry* and *love*. They are practically as one; on the other hand, how can I put this, there are books of theory of love, of philosophy of love, not sexology, but books that do what we are trying to do here, see love from a more metaphysical, a more metaphorical perspective. But they aren't as many as literature books. Of course we can refer to Plato's *Banquet*, there are obviously other books as well similar to that one; I brought a few with me, what I could grab hurriedly from my library. Furthermore, love doesn't only unite two people, but it also unites the two, actually three, components of our being: the body, the soul and the spirit. The love which doesn't contain all three is not love. What I mean is that the love which only relates to the soul is nothing but sensitive nonsense; it is over-sensitiveness and it is weak. The love which only relates to the spirit is rigidity, it is calculated. The love that only relates to the body is nothing but erotic. The love that comprises all of these, that is the true love and it is that love which can take us to the accomplishment of the being. Because this is what we are really looking for: to accomplish ourselves. And we do that in the number three, the trinity. Not in number one, not in number two – number two is necessary, but not sufficient – we only accomplish ourselves in number three. The meaning of the Trinity is also related to this aspect of love. In *John's Epistles* it is said simply: God is love! Full stop. You cannot say more about God than that, or less for that matter. Maybe you are surprised because I told you love is also related to the reasonable side. I will give you two examples from the work of the poet we all love, Eminescu. He has this intense verse that the students don't learn in school: *What is love: It is such a vain instinct, which also comes to birds about twice a year*. He finished you! It is the "love" as a "basic instinct" and this seems to slowly obnubilate all the others. This kind of love has in Eminescu's poetry a standard character you all know and whose name is Cătălin. In contemporary language, he is a ladies' man and he sees a beautiful girl, who is also a princess and has a lot of money, so he wants to get together with her to give him a kiss and that's it. But, surprise! After some very peculiar changes take place with Cătălin, you should pay attention to the second declaration of love he makes to Cătălina. His language resembles now the Luceafăr's [Evening Stars's]. I always ask my students: who is it that speaks there? And the students, who are usually inattentive, because this is why they are students, answer hurriedly: Luceafărul. Why? Because Cătălin's speech has become Luceafăr-ish. It has Hyperion-ized, I say hyperbolically. He tells her that extraordinary thing: pour eternal silence over my passionate night! Here's what supreme love is now for him: not the passion, but the eternal silence, the absolute silence which quenches the passion. It is the opposite of the first sighting of Cătălin. This is the pinnacle of love, when the passion has receded and it becomes eternal silence, it becomes spirit. Look here, I brought one of the books I was telling you

about; it is a wonderful book about love written by a contemporary theologian, Costion Nicolescu, and which also has an amazing title: *Carte despre îndrăgostiții care vor să se împrietenească* [Book about the lovers who want to become friends]. Because he sees in friendship – and the demonstration is superb from a theologian point of view, or sentimentally speaking, or whatever else you want – a stage *above* love. A stage when the passion has relaxed and when the three meet, you can have spiritual peace; it is what the Scripture calls the stage of *agape*, the supreme stage of love.

Love is also about *inspiration* and this connects it, again, to literature, because it implies the existence of a spirit, the same as for literature. We were wondering if love can be learnt... here we are, reaching once more the conclusion that not all people know how to love; all people have instincts, but that is not love. Only the very refined people, those people who have a spiritual education, or an intellectual one, know how to love. They possess a complexity which allows love, because love itself is complex. The other people are merely instinct bearers. And I have here another book to show you, related to the fact that we wouldn't have known how to love without literature; it is *Iubirea și Occidentul* [Love and the Occident] by Denis Rougemont, a book which shows very clearly what a serious transformation took place in conceiving and feeling love with the emergence of minstrels. From then on, the relationship between a man and a woman changed dramatically. For the minstrels, the supreme trial of love was the impossibility of seeing the woman of one's affection, of loving her without laying eyes on her. Donna Angelicata was an angel, meaning she was something from beyond. And I will venture to use a great word here: *the quest*. Love is a constant quest. Throughout our whole lives we are searching for someone to love, and the thing is that it is happening earlier and earlier, from an age as young as 12 or 13 years old. I have even seen younger girls on Facebook looking for a sweetheart: Mummy, in first grade or preparatory grade I had a boyfriend! And we are still looking for love. Think about these two characters: Don Juan, who is searching for love among a thousand, or so, women, and we don't know if he found it or not. And the other Don, Don Quixote, who finds one, appallingly ugly, the way Creangă used to say, but who is his ideal woman. Here we come across another feature of love: it *transforms* you. As goes the saying: it's not beautiful what is beautiful, it's beautiful what I think it's beautiful. This is very obvious in the story of Dulcinea and Don Quixote.

Therefore, the language is important. The language becomes erotic because it has a gender. The Romanian language still has three genders, out of which the most intriguing is the neutral gender. There is a very captivating book which shows that the Romanian language is a

feminine language, which confers it a tremendous force. It is a book as profound as the more famous books written by Noica. In order for me to demonstrate this eroticism I will address one single question: why is it that the lovers' language contains so many diminutives and pet names? Find an explanation for it! I couldn't find one, or at least one which was able to be fully satisfactory. There is a catalysis which transforms the language; it gives it other functions than the ones meant to convey communication. The same as poetry. The language, even the one of mystic love, is profoundly erotic. And I'm not only referring to *Cântarea cântărilor* (*Song of Songs*), which is probably the most beautiful poem ever written. But if you should ever read the Spanish mystics, like Saint Theresa of Avilla or Saint John of the Cross, you will discover an extremely erotic language. At church we talk about the Bride and Groom all the time. Why is that? Because without this Power of love there would be no world to speak of. And we wouldn't exist either, biologically or spiritually. When we love, and I mean in the physical way, love transforms the body. As someone says: then the body becomes a Face. You love the Other in the other because you cannot love yourself. This is nonsense, an insufficient narcissism. It is one of the diseases of contemporary society. Love is also connected to *Celebration*. And I'm not talking about a specific celebration here, like Valentine's Day, Dragobete or 1 March, which, in my opinion, is the true celebration of love in our folklore. Dragobete was reinvented as a sort of reaction to Valentine's Day; it was an obscure tradition which was kept only in a few regions of the country. What I am interested in is the *celebration*. When you love someone, time is certainly flowing differently, everyone is also celebrating and there is spring all around; that's why all the celebrations of love happen in spring. The reason is not only that the blood flows faster and the flowers and trees burst with sap, and everything comes back to life, but also that each love represents a beginning, and spring being the *Beginning*, it is only natural that the celebrations of love happen during the spring, irrespective of the culture we are referring to. What else connects love to literature?

The fact that we always fall in love with an *image*. Literature is made of images, and we, before falling in love with a real person, fall in love with an image. I have already given Don Quixote as an example. Before he met Dulcinea, he had heard of her. The image of the perfect woman, or the perfect man for that matter, if we are lucky, can be found in reality as well; the model and the reality overlap, both physically and emotionally. But we always fall in love with this image. Let me show you a few more books [...] Books which not only show us how to love (I am contradicting what I said in the beginning), because in order for us to love we must actually love. This isn't like in school: three weeks of theory and a week of practice. Fortunately, when it

comes to love the theory (“the literature about”) and practice cannot be separated. It is similar to the ink spilled in water: you can’t tell the ink from the water. No one could ever love without reading, just as no one learnt to love by reading about it in a book. This is equally true. I come here at the Palace of Culture, I take the file with all the books about love and I become a perfect lover. It is not possible. Roland Barthes speaks here about *abreality*, this force that love has to pull us out of reality. You should know that this is the most useful thing for us. Why is it said that lovers walk around with their heads in the clouds? Because, for them, the immediate reality is no longer their number one priority, but number... whatever. They are only preoccupied to love. Because their being, as much as it is, because we have a limited existence, is so overwhelmed by a force that comes from the whole universe and is called love, that they do not have time to notice if their shoe is broken (unless they dress to impress the other; it is an entire semiology of fashion here I don’t have the time to tell you about) or they don’t have any food left or other similar things. The lover has a different way of relating to reality than the neuter man does; or the man who is in a period of anti-falling in love, so to speak.

And one last thing... I tried to go through a few words related to love. The last one is *fascination*, which is a sort of hypnosis. Speaking of what I was telling you earlier, when you are in love you can’t see the reality at all. You can’t even see the one you love, you see that *Image*. Don Quixote can’t see Dulcinea. And this is called *fascination*; you are enraptured, you are taken to the spirit – look, love is also *inspiration*. This is why the great poets managed to combine the poetic with the erotic inspiration; because they are aware of this force we have no idea where it is coming from and which, I will say it again, goes through us, guiding us.

I wish you were vessels which transmit love properly!

Sebastian Ștefănuță

Love as social fact*

I could have used a question as the title of my lecture: “Is love as a social fact possible?” An audience who is familiar with philosophy and who happens to know about my education in the humanist field, perhaps would have thought to a philosophical attempt of answering this question; it would have to be an attempt directed to the path of phenomenology analysis or Kantian reason, in the latter case by ascertaining the pure conditions of the possibility of love as a social fact. I am not going to do this; instead, I am going to stay closer to reality, in the way we are able to know it, with its good and bad, before any further inquiry. And if someone should still want to observe a philosophical exercise in my effort, I kindly invite them to direct their expectations towards phenomenology, as I am going to treat the issue enunciated in the title from different perspectives. However, the way I am doing this will place us in full socio-cultural anthropology.

First of all, the meaning of the concept of “social fact” must be explained (if we were to say “cultural fact” it would mean the same thing); its meaning was established by the father of French sociology, Émile Durkheim. Thus, the social facts represent behaviours and attitudes which go without saying in a society and which people don’t even realize they are doing or that they have. An example of a social fact is greeting someone. I don’t know how many of us are

* Lecture during the symposium “Dragostea – opinii, reflecții, ipostaze” [“Love – opinions, reflections, aspects”], organized by Prahova County Cultural Centre, on 25 February 2016. Translation from Romanian by Ruxandra Gogu.

concerned with this issue, we simply greet each other. It is something we have always done and we will continue doing it.

Taking this into consideration, can love be a social fact? Can it be some sort of a medium where people live without even acknowledging it? Can it have the role of a social liaison according to which people are drawn to each other somewhat instinctively? Can it be a basis which favours the well-functioning of society? I am trying to answer these questions using – as I was saying – the method of watching the issue from different perspectives, without necessarily meaning to make a comparison. As a matter of fact, there are three perspectives which refer to three different contemporary societies.

We will start with the one we are also a part of, the Romanian society. I will not profess a great discovery when I say it is dominated by *distrust* and *doubt*. If these two become social facts, it is easy to understand that it can only happen by eliminating love – if it even existed in the first place – as a social fact. Love is left to be carried out within group relationships; the greater the force of distrust and doubt is, the smaller the group. In this situation, the functionality of the social *mechanism* can only be cultivated through *control* and *inspection*. Therefore, inspection and control are the main aims of this kind of society, which will result in a heavy operation, due to the wasted time, energy and money in respecting the endless procedures and carrying out countless inspections in order to achieve various goals, either individual or social, no matter how little.

The second society I wish to refer to is the Australian one. Following many discussions, led at times with a scientific rigour, with a family of friends who immigrated to Australia and who returned to Romania on vacation after two years, I drew the conclusion that the hyper-functionality of the Australian social mechanism is based precisely on, as opposed to the Romanian one, *trust*. The inspections and controls are rare; in a world where time is money, people aren't willing to waste it. This doesn't mean, however, the presence of love as a social fact. In the Australian society, as in many other Western societies, it is not the love for people that predominates, but the love for respecting the rules. It isn't love, but respecting the rules that grants the social liaison. This is the reason why each person is like a self-standing part of a huge machinery which works perfectly. We are talking of a "mechanical solidarity", which has a different meaning than with the before mentioned sociologist, Émile Durkheim. According to him, "the mechanical solidarity" is specific to the primitive and rural-archaic societies, where each individual is specialised in producing most of the goods they needed. The people live close to one another without depending too much on each other, which doesn't happen, in the case of

organs in a body, interdependent, a metaphor which corresponds, according to the same sociologist, to the “organic solidarity”; this would apparently correspond to the Australian society.

The third society is the Greek one. I am basing my argument on the long lasting familiarity with this society, the way it is stipulated in the methodology of socio-cultural anthropology. As far as trust is concerned, my perception is that its level is somewhere between the ones of the previously mentioned societies. It has neither the ubiquitous doubt nor the disposition towards complete trust. There is, however, the habit of being granted from the start an amount of trust, and it depends entirely on you if you keep it or not. The trust you are given makes you in turn to trust the other person as well. We find ourselves at the beginning of a road of love as a social fact, which, if it remained only at this level, would have as many chances of fulfilment as in the Australian case. The familiarity with the Greek society will soon reveal a multitude of situations where the people are willing to tell each other “I love you” in the most unexpected contexts; it will reveal the ubiquity of using the adjective *kalos*, “kind” and – which can be seen as strange by a world in which, in theory, the values of individualism would come first – the social inability to bear loneliness. The Greek people appear as magnets with a single pole: of attraction. “Not even in heaven should one be alone!”, goes a saying. One consequence is seeing in applying warm bright colours even to the most formal social situations. We are truly speaking of love as a social fact, as a liaison of an “organic solidarity”, again, with another meaning than the one offered by the French sociologist previously mentioned. The organic solidarity applies to the societies which behave as a mechanical ensemble – such as the Australian society – even though the metaphor of the organs in a body is used, the one I mentioned before. In a mechanical ensemble there is no need of a spirit or a soul, or even a vital energy which the sub-ensembles might depend on. In the case of an organism, the function of its organs takes place only in relation to this soul. However, in the case of the Greek society, the soul of society’s organic solidarity is none other than love.

Researching the reality therefore proves that it is possible for love to exist as a social fact. I draw attention on the fact that this analysis is not doubled with necessity by an equivalent *moral* value. Perhaps the Greek society is admirable for having love as a social fact, but this doesn’t mean that every Greek person is kind and full of love. I return to the explanation of the social fact: the individuals oftentimes are subordinated to it unwillingly. The same way a person who greets someone doesn’t necessarily mean kindness by it, but carries out a social automatism; a Greek person who behaves in the name of love doesn’t necessarily feel it intensely.

Anișoara Ștefănuță

Lavara. The Easter procession in Skra (*translation of the documentary subtitle*)*

[03.20] On Monday, the second day of Easter, the mainly Vlach community members from Skra, located in the northern Greece, have carried out a procession which involves the encirclement of the village on its borders and putting the Eucharistic bread in the trunk of three secular trees [03.35].

- And then when they came back from Bulgaria, from Bourgas to Alexandrupoli, as mother said, were taken to Thessaloniki, in a stable. There they caught flu [03.50]. My aunts were engaged, my father's sisters. They all died there, including my grandmother, my father's mother. And being sad [04.05], my grandfather went to the Holy Mountain and took the flags and crosses and did *lavara* for the soul of the dead [04.20].

-Yes, yes.

-We do not know where their graves are, they remained there, were buried there, in Thessaloniki.

- And after this, you have made it each year...

- Each year, but we had done it also in the past [04.35]. Back then, the flags were red.

* Translation from Romanian by Alina Matei.

[04.38] - The purpose is to encircle the village around, as you have seen on other occasions, and this takes place in order to protect the village from diseases. Now, about the Eucharistic bread which is being put in the trees...

-Yes, I was going to ask you...

- It is made to protect the village from evil [04.55], by lightning strikes, hail, diseases, all these.

[07.15] Thus, the strong trees, impressive through their botanical toughness, become means of communication of man with God by this ritual gesture to put Eucharistic bread in their trunk [07.30], ensuring the protection of the entire space. In the old cemetery, the graves marked by burial stones merge with the nature, are fading among the trees, as if they speak about man's communion with the environment [07.45], with God. Today, through *Hristos anesti!* ("Christ is risen!"), the members of the community assert their joy for the resurrection, the new beginning, the revival, the perenniality [08.00], and for the communion through faith which brings people together and lasts over the centuries.

[10.05] In a moment of threshold ["Paște" (Easter) means "Passing"], through the union with the Eucharistic bread, through prayer and the sacrifice of going a great distance, often exhausting, it is expected [10.20] a purification of the space and its protection from the unleashed forces of nature.

- That's an old habit... for lightning... They had a certain tree (in the new cemetery), but has been cut [10.35]. There is still an old tree at the graves in the old cemetery.

In the ancient times, at the ancient peoples of south-east Europe: the Greeks, Romanians, Celts, Thracians, Daco-Romans, the oak was the tree vowed to the [10.50] God of Fire, the holder of the lightning, thunder, and the lightning bolt, and in his name were made sacrifices, prayers, worship.

- This is an old one, this is an old one [11.05]. Here it is made a hole and is being put bread.

[13.58] - What do you do with the flowers?

-We put them to the icon.

- We put the flowers to the icon. And if there is a sick child, we cense him, i.e. we put a bit of incense, some flowers [14.10], and we cense him, so it is the custom.

The research was conducted in the locality of Skra, located in northern Greece.

Researchers: Anișoara Ștefănuță, Sebastian Ștefănuță

Image editor: Anișoara Ștefănuță

Translator: Sebastian Ștefănuță

We thank the members of the community from Skra for their support. Special thanks for Aneta Sanedeea (Skra), Iorgos Kakaranis (Skra) and Evripidis Tsanikidis (Evzoni).

Soundtrack: the choir of Vatopedu Monastery.

The source of the bibliographical reference: Coloana cerului [The sky column], author Romulus Vulcănescu.

Author: Anișoara Ștefănuță

The film is part of the author's personal archive.

2013

Cuprins / Content

Sebastian Ștefănuță
Cuvânt înainte / pag. 5

Sebastian Ștefănuță
Foreword / pag. 13

Sebastian Ștefănuță
Alocuțiune la lansarea *Anuarului societății prahovene de antropologie generală*, 2 martie 2016 / pag. 21

Gheorghiță Geană
Note privind profilul epistemologic al lui Mircea Eliade: istoricul religiilor ca antropolog / pag. 24

Sebastian Ștefănuță
Pledoarie pentru o bună delimitare a științelor socio-culturale / pag. 36

Marian Nuțu Cîrpaci
Poporul rom, popor al limbii. Aspecte de luat în seamă în încercările de a stabili o limbă literară / pag. 45

Marin Constantin

Arta ciopririi lemnului la rudarii din Băbeni (județul Vâlcea) / pag. 56

Gabriela Roman

Considerații privind migrația indo-europeană în Europa, în lumina analizelor genetice / pag. 77

Gheorghe Plăiașu

Omul în cosmos. Câteva elemente de antropologie spațial-extraterestră / pag. 91

Christian Crăciun

Cuvintele iubirii / pag. 107

Sebastian Ștefănuță

Dragostea ca fapt social / pag. 113

Maurice Halbwachs

Cadrelle sociale ale memoriei (*fragmente*)

Traducere de *Smaranda Jilăveanu*, după ediția din 1935 a *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Librairie Félix Alcan / pag. 116

Sebastian Ștefănuță

Lecture at the launch of the *Yearbook of Prahova County Society for General Anthropology*, 2 March 2016 / pag. 124

Sebastian Ștefănuță

Plea for a good delimitation of the socio-cultural sciences / pag. 128

Marian Nuțu Cîrpaci

Roma people, a people of the language: aspects to be taken into account in the attempts to establish a literary language / pag. 138

Marin Constantin

The *Rudar* woodcarving in Băbeni village (Vâlcea county, Romania) / pag. 150

Gabriela Roman

Considerations regarding the Indo-European migration in Europe, under genetic analyses evidence/ pag. 170

Gheorghe Plăiașu

Man in cosmos. A few elements of extraterrestrial anthropology / pag. 184

Christian Crăciun

The words of love / pag. 200

Sebastian Ștefănuță

Love as social fact / pag. 206

Anișoara Ștefănuță

Lavara. The Easter procession in Skra (*translation of the documentary subtitle*) / pag. 209

